جامعة محمد الخامس أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 61



سعيد بنسعيد العلوي

دولة الخلافة

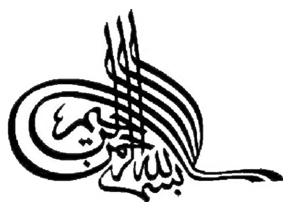
دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي

2010

موقف الماوردي كفقيه يقتضي منه أن يشرع الأحكام العملية للدولة التي يرى أن الخلافة محورها. فلو كان متكلما لاكتفى بما قام به معاصره الباقلاني مثلا، ولكان قد وقف عند إثبات ضرورة الخلافة وسندها ومصدرها، ولسلك الطريق التي سلكها معاصروه. بيد أن صاحب الأحكام السلطانية استطاع أن يتجاوز ذلك كله. وهذا التجاوز هو ما بوأ الماردوي في الفكر السياسي في الإسلام المكانة التي لا نزال نشهد له بها.

دَوْلَةُ الخِلَافَةِ

دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي


بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة محمد الخامس أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 61

سعيد بنسعيد العلوي

دولة الخلافة

دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي

الطبعة الثانية : 2010

الكتاب . دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي

تأليف : سعيد بنسعيد العلوي

سلسلة : رسائل وأطروحات رقم : 61

الناشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

الطبع : مطبعة الأمنية - الرباط

التسلسل الدولي : ISSN 1113-0377

ردمك : 978-9981-59-180-6

الإيداع القانوني : 2010MO2442

الطبعة : الثانية 1431هـ/2010م

الإهداء

إلى هشام ومريم

عمل رأى النور قبل مولديهما

مقدمة الطبعة الثانية

قبل ثلاثين سنة صدرت الطبعة الأولى من دراستنا هذه عن الفكر السياسي عند الماوردي. لم يكن الأمر، في ذلك الوقت يخلو من غرابة، ذلك أن من غير المألوف أن يجعل الباحث في الفلسفة مما كان يتصل بالفقه من وجه وبالقانون من وجه آخر موضوعاً لبحث من أجل الحصول على درجة علمية. الواقع أن الأمر لم يكن يخلو، في نظر الكثيرين، من باعث على التردد والتساؤل عن الجدوى من دراسة مماثلة إن لم نقل إنه كان يحمل على التحفظ، بل وربما على التشكك. والحق أن الهدف الذي اختطه الباحث لنفسه وهو يجعل من كتاب في فقه **الأحكام السلطانية** (الإمامة العظمى، الوزارة، الولايات المختلفة) مادة لنظر يبحث عن الفكرة السياسية التي تقوم خلف التشريعات الفقهية، الحق أن ذلك الهدف كان صعباً تحف به المزالق ويتهدده، في كل خطوة، خطر السقوط في براثين نوع من التاريخانية التي يسهل فيها القول والادعاء وتعسر المباشرة والتطبيق. ذلك أن التساؤل عن الصلة في التشريع الفقهي الماوردي بين النظرية، كما تأتي في "الأحكام السلطانية" مبعثرة يتعين استجماع عناصرها، وبين الواقع السياسي العيني الذي كان الماوردي شاهداً عليه، بل وطرفاً فاعلاً فيه إلى حد، ما دام يجهد نفسه في التشريع للأحكام التي يكون لها أن تبرر واقعاً سياسياً كان في حاجة إلى تبرير، وما دام الفقيه الشافعي والمفكر الأشعري معاً يسعى إلى إضفاء نوع من المعقولية والتماسك على وجود سياسي كان خِلواً منها معاً - إن ذلك التساؤل كان يقتضي المغامرة بإصدار أحكام أو التلويح بافتراضات لم يكن إقرارها بالأمر السهل.

كان الأمر يتطلب، في جملة ما يتطلبه - بل أول ما يقتضيه - أن يأتي الباحث بالأدلة التي تؤيد دعواه في نسبة الماوردي إلى المدرسة الأشعرية، في الوقت الذي تشي فيه تعابير الفقيه الشافعي بنفحة اعتزالية، وكان التقليد المهيمن في التأريخ للفكر الإسلامي يقضي، في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، بإلحاق كل مفكر في الإسلام يبدو منه نزوع إلى تغليب العقل في الأحكام إلى المدرسة الاعتزالية. ثم كان الأمر يتطلب من الباحث الذهاب إلى أقصى مدى ممكن في استنطاق مخطوطة **نصيحة الملوك**، ذلك أن نصوص الماوردي الأخرى في الأدب السياسي (**أدب الوزير، أدب القاضي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر**) لم تكن بعد معروفة، بلْهَ أن تكون منشورة. بل الواقع إن الصدفة وحدها هي ما جعلتنا نعثر على مخطوطة "نصيحة الملوك" في النسخة الفريدة الموجودة في المكتبة الوطنية بباريز إذ أمكننا الوقوع على نسخة مصورة منها ملحقة بمخطوطة لمؤلف آخر هو إبن أبي الربيع في الخزانة العامة بالرباط (= المكتبة الوطنية حالياً) هي التي قادتنا إلى المخطوطة الأصل قبل أن تصدر "النصيحة"، سنوات عديدة بعد ذلك، في نشرة أولى محققة ثم ثانية.. وقبل أن يتلوها، بعد ذلك، صدور مؤلفات الماوردي الأخرى. كان الكتاب الوحيد المتداول من كتب صاحب "الأحكام السلطانية" هو مؤلفه الأشهر في الأخلاق **أدب الدنيا والدين** - والفضل في ذلك يرجع إلى قرار الشيخ محمد عبده بجعل الكتاب المذكور ضمن المؤلفات الواجب تدريسها في الأزهر.

حملتنا دواعي البحث العلمي (بعد نشر **دولة الخلافة**) إلى ولوج حقل علم الكلام الأشعري في مظانه الكبرى (وهذا لم يكن غريباً عن التقليد الشائع في دراسة الفلسفة وقتها) ثم دفعتنا بعد ذلك دفعاً إلى اكتشاف عالم كان بعيداً عن التقليد المشار إليه وهو عالم أصول الفقه، بمصطلحه ومنطقه ومقتضياته المعرفية. كذلك مضينا في إعداد أطروحتنا عن **الخطاب الأشعري** إلى قراءة النصوص

الأساس في أصول الفقه أولاً (أبو الحسين البصري المعتزلي، ابن حزم الأندلسي، الشاطبي الغرناطي) ثم إلى قراءة النصين الهائلين الأشعريين (**البرهان في أصول الفقه** للجويني، **المستصفى من علم أصول الفقه** للغزالي). والحق أن دهشتنا كانت عظيمة إذ وجدنا في أقوال الأصوليين في العلة والتعليل والترجيح، وفي المقاصد ما يدعم بعض ما كان لدينا حدوساً خالصة في قراءتنا لأحكام الماوردي ونحن، إبان تحرير دراستنا عن فكره السياسي، خلو من الزاد الأصولي بحكم طبيعة التكوين الفلسفي الذي تلقيناه والذي كان يقتصر على نتف من علم الكلام، وبعض من فلسفة فلاسفة الإسلام بجانب المعارف الضرورية في الفلسفة اليونانية مع غلبة درس الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

نحن اليوم، إذ نجيز لأنفسنا إعادة نشر عمل أكاديمي في ظروف الإنجاز التي تحدثنا عنها، فنحن لا نكتفي فقط بالرضوخ إلى الإلحاح اللطيف الذي أبداه زملاء لنا في جامعات عربية عديدة، ولا ننساق وراء الحماس الذي أظهره في حينه لدراستنا صفوة من النقاد عبروا عن آرائهم في مجلات رصينة في العالم العربي وخارجه وإنما نحن نريد لمعاودة نشر الكتاب أن تكون تذكيراً ببعض ما كان عليه البحث الفلسفي في المغرب في السبعينات من القرن المنصرم والجامعة المغربية العصرية لم يشتد عودها بعد. نريد لعملنا اليوم أن يكون شهادة على الفترة المذكورة بصعوباتها وإمكاناتها المتاحة وبسعيها إلى الجرأة والخروج عن المألوف.

قد لا نبالغ إذا ما أضفنا، إلى ما سبق ذكره، داعياً آخر يحدونا إلى معاودة إظهار بحث قديم خطه صاحبه في بداية سيره على طريق البحث العلمي، ونقصد بذلك الداعي اللغط الشديد الذي ما يفتأ يرتفع، بين الفينة والأخرى، حول الفكرة السياسية في الإسلام السني عامة وفي موضوع دولة الخلافة خاصة وكذا الخطأ الشديد الذي يقوم، جهلاً أو تمويهاً وفعلاً مقصوداً، في النظر في قضية الخلافة أو الإمامة العظمى.

نود القول، أخيراً، إننا في هذه الطبعة الثانية آثرنا أن نترك النص على صورته الأصلية، شهادة على المرحلة التي كتب فيها، وشهادة على المسار الفكري لصاحب النص وصُحْبه من رفاق الدرس الجامعي في المغرب، فلم نعمل القلم إلا لتقويم أخطاء لغوية حيناً أو لإعادة صياغة بعض الجمل إعادة لا تطال العمق ولا تهدف مراجعة الرأي القديم بل تستهدف وضوح العبارة وسلامة اللغة. والله ولي التوفيق.

د. سعيد بنسعيد العلوي

الرباط في : 2008/11/12

مدخل

قراءة الماوردي

نوعان من الدارسين اهتما بأبي الحسن الماوردي وبصفة أخص بكتابه الشهير : **الأحكام السلطانية** : الفقهاء والحقوقيون. يرى الأولون فيه فقيهاً من كبار الفقهاء المجتهدين ودعامة من دعائم المذهب الشافعي[1] وهو بالنسبة لهم جميعاً - على اختلاف المذاهب الفقهية التي يأخذون بها - مرجع أساسي في الأمور التي تتعلق بتنظيم المعاملات وتمس المسلمين في شؤون تنظيم حياتهم المجتمعية. ويرى الآخرون فيه مشرعاً دستورياً وقانونياً ممتازاً، بل المرجع الوحيد بالنسبة لعدد من المسائل التي تتعلق بتنظيم شؤون الإدارة والاقتصاد في الإسلام، والمفكر الفذ الذي استطاع أن يشرع للخلافة، أي لنظرية الحكم في التصور السني لها، أحكاماً دقيقة مضبوطة. ولكن اهتمام مؤرخي الفلسفة وعلماء الاجتماع ظل اهتماماً محدوداً وهامشياً في أغلب الأحوال بمؤلف "الأحكام السلطانية" لا يكادون يعرضون له إلا في إطار اهتمامهم بنظرية الخلافة وبالمفكرين الذين اشتهروا بالتنظير لها أمثال : البغدادي والباقلاني وابن حزم الأندلسي والجويني والغزالي وغيرهم، مفضلين الأخذ بنموذجه لأسباب ربما كان في مقدمتها الشهرة والذيوع اللذان عرفهما هذا الكتاب. ولكننا نعتقد أن كتابة الماوردي السياسية لا تقل أهمية وقيمة عن المؤلفات السياسية التي اشتهرت في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لأنها تسجل مرحلة حاسمة من مراحل تطور ذلك الفكر، وتعكس وجهاً قوياً واضحاً من أوجهه، ثم أنها تقدم لنا نموذجاً ممتازاً من النماذج التي

---

(1) انظر : تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية**، المطبعة الحسنية المصرية، ط. 1، ج 3، ص. 303-313 ؛ وانظر أيضاً : ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 2 (الترجمة رقم 401).

تكشف عن العلاقة في التفكير السياسي للمفكر بين الوجود المجتمعي وبين التنظير السياسي لذلك الوجود تنظيراً يقوم في تفاعل جدلي معه.

ما الذي يجعل الفلاسفة ورجال الاجتماع ينصرفون عن الماوردي في حين نجد الفقهاء والحقوقيين يقبلون عليه إقبالاً شديداً ؟ هل ذلك راجع إلى أن الرجل فقيه ومشرع قانوني ومن ثم فلا شيء في تفكيره أو في لغته يغري الفلاسفة وعلماء الاجتماع به ؟ وأخيراً ما الذي يدفعنا نحن اليوم أن نجعل منه موضوعاً لرسالة في تاريخ الفلسفة. وبأي معنى يمكن للفيلسوف أن يجعل من كتابة الماوردي مادة لتأمل يُنير له السبيل في بحثه عن دلالة وتطور التفكير السياسي في الإسلام ؟

يرجع هذا الأمر في تقديرنا إلى عدد من الأسباب التي يتعين علينا أن نقيم لها اعتباراً وأن نفهمها في تفاعلها. هناك أولاً المعنى المحدد الذي نفهم به الفلسفة والتفكير الفلسفي عامة، والفلسفة والتفكير الفلسفي في الفكر الإسلامي خاصة. وهنالك ثانياً جملة الشروط التي تعود إلى تاريخ الإسلام ذاته - كتاريخ يمتزج فيه تاريخ العقائد وتاريخ البشر امتزاجاً شديداً - وإلى الكيفية التي يأخذ بها المؤرخون الإسلاميون في تاريخهم. وهنالك ثالثاً طبيعة الكتابة السياسية كما كان الفقهاء يمارسونها في القرنين الرابع والخامس للهجرة. والتي تجعل المشاكل الفكرية والسياسية الكبرى تحتجب خلف التفريعات القانونية والدقائق الفقهية. هذه الاعتبارات الثلاثة هي التي جعلتنا نفضل النموذج الذي تمثله كتابة الفقيه الشافعي على عدد كبير من الموضوعات التي يثيرها البحث الفلسفي الحديث على الدارس، دون أن تشعرنا أننا بانصرافنا إلى مفكر تفصلنا عنه أزيد من تسعة قرون ننفصل عن الواقع الاجتماعي والفكري الذي نعيش فيه، ونتغرب عن الهموم الفلسفية المعاصرة، بل جعلتنا ندرك على العكس من ذلك أن صحبة الفقيه الشافعي طيلة المدة التي لازمنا كتابته فيها - كانت تخلق لنا مناسبات ثمينة

للتفكير في عدد من القضايا المجتمعية والفكرية التي تتعلق بوجودنا المجتمعي الراهن.

ليس التفكير الفلسفي، بالنسبة لنا، نمطاً من الممارسة النظرية التي تقتصر على فريق واحد من المفكرين، ذلك الذي ندعوه في المعتاد بالفلاسفة، أي أولئك الذين يتعودون على استخدام لغة محددة قوامها المصطلحات التقنية والمفاهيم المجردة فيبلغ الفكر عندهم درجة عالية من التجريد وتدخله اللغة الفلسفية المتخصصة في عالم متعال (وإلا كنا نحصر التفكير الفلسفي في نوع معين من الفلسفة هو الفكر المثالي). نفهم من عبارة التفكير الفلسفي التوجيه العام الذي يسير عليه العقل في مرحلة محددة نستطيع أن نربطها بالتاريخ وبالوجود المجتمعي للبشر. هنالك فرق نوعي بين الفكر الذي يقدمه باسكال وكنط وهيجل، وبين ما نجده في مسرح راسين وأدب الكلاسيكيين وفي شعر غوثة، هذا الفرق يرجع بالضرورة إلى طبيعة كل من اللغة الفلسفية واللغة المسرحية والروائية، ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتحدث عن انسجام في النظرة إلى الكون وإلى المجتمع بين المفكرين الذين يتواجدون في نفس اللحظة التاريخية. هنالك وحدة في الفكر واختلاف في أشكال التعبير بحسب ما يكون الأمر متعلقاً بالفلسفة أو بالفن أو بالآداب أو بالسياسة أو القانون. فإذا كنا نجعل من الاستجابة أو عدم الاستجابة لإشكالية تطرحها طبيعة الوجود المجتمعي في فترة تاريخية مقياساً نقيس به قوة أو ضعف النسق الفلسفي، وميزاناً نزن به أصالة أو تهافت شكل من أشكال الإنتاج النظري، فإنه يتعين علينا أن نبحث عن نقط الالتقاء بين القضايا التي يصوغها الفلاسفة بنظرياتهم الفلسفية، وبين الآراء التي يعرضها مختلف المفكرين المتواجدين معهم، كل في دائرة اختصاصه وبلغة العلم أو الفن الذي يأخذ به.

هذه الموضوعة - الصلة بين الإنتاج النظري والوجود المجتمعي - تتجلى في خصوصية مميزة في تاريخ الفكر الإسلامي، والمرحلة التاريخية التي عاشها

أبو الحسن الماوردي تقدم دليلاً ممتازاً على ذلك. نحن لا نتحدث في المعتاد عن تفكير فلسفي إلا في مرحلة متأخرة بالنسبة لتاريخ التفكير النظري في الإسلام، أي ابتداء من القرن الثالث، لكن الإشكالية الأساسية عند فلاسفة الإسلام نشأت بشكل جنيني مع الخلافات السياسية الأولى التي ترتبط بمشكل الخلافة أي بمسألة السلطة والتنظيم السياسي، وهذا ما يعني أنها ظهرت للمرة الأولى عند المتكلمين ثم انتقلت في الآن ذاته لتصبح مادة لتفكير كل من الفقهاء والفلاسفة. ولسنا هنا بصدد الحديث عن القيمة النظرية لعلم الكلام، ولسنا بصدد إثارة جدل قديم حول ما إذا كان من الجائز اعتبار المتكلمين الرواد الأوائل للتفكير الفلسفي في الإسلام، كما أننا لسنا أيضاً بصدد مناقشة أطروحة المرحوم مصطفى عبد الرازق التي تقضي بضرورة البحث عن البدايات الأولى للفلسفة الإسلامية عند الأصوليين والفقهاء، فكل هذا يخرج عن إطار تفكيرنا. ما نقصده بالضبط أن إشكالية التفكير الفلسفي في الإسلام كانت - في تقديرنا الشخصي - إشكالية سياسية بالدرجة الأولى، تتعلق بمشكلة ما فتئ الوجود المجتمعي في الإسلام يطرحها منذ وفاة النبي ﷺ وحتى مراحل جد متأخرة من تاريخ ذلك الفكر. تلك هي مسألة الحكم والتنظيم السياسي للدولة الإسلامية. وإن ما حدث من تطور لهذه المشكلة حتى أصبحت تطرح بمفاهيم فلسفية - كما هو الشأن عند الفارابي مثلاً - إنما أتى كنتيجة لتطور نوعي في البحث في هذه المشكلة كان من نتائج اكتشاف التراث اليوناني وبدافع الأسباب التي جعلت الحضور اليوناني في الفكر الإسلامي ممكناً. الإشكالية التي كان الجدل يدور حولها بين المتكلمين في مسألة الخلافة، هي نفسها التي نجدها عند فلاسفة الإسلام (الفارابي) وهي التي نقلها الفقهاء من مستوى الجدل والاحتجاج إلى مستوى التشريع والتقنين. هنالك تحولات كبرى داخل المجتمعات الإسلامية، ولكن المشكلة الأساسية : مشكلة الحكم أو الدولة، لا تزال هي ذاتها مطروحة وإن تبدلت لغة النقاش، وليس في الأمر أي تناقض بالنسبة للمتتبع لسير الأحداث في تاريخ الإسلام.

عندما يدرك الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي أهمية هذه الإشكالية فإنه سيخلق لنفسه فرصاً أكثر مناسبة لفهم طبيعة ذلك التفكير، سيدرك بالتالي الأهمية القصوى التي يتخذها تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، سواء اتخذ ذلك الفكر صيغة التعبير الفلسفي - كما هو الشأن عند الفارابي - أو صيغة التعبير الفقهي، كما هو الأمر عند الماوردي. بهذا المعنى تصبح دلالة الفقيه الشافعي بالنسبة لرجل الاجتماع أو لمؤرخ الفلسفة تفوق تلك التي نجدها عند الفقيه أو عند رجل القانون. وبهذا المعنى تدخل كتابته في مجال "التفكير الفلسفي" الجدير باهتمامنا. غير أن الأمر لا يخلو من صعوبات نحن بصدد الإشارة إليها.

أما الاعتبار الثاني الذي يصرف الفلاسفة عن كتابة الماوردي فيرجع - كما ذكرنا - إلى جملة المسائل التي تتعلق بتاريخ الإسلام وبالكيفية التي قام المؤرخون بكتابته بها. ذلك أن الفكر العلمي الحديث يعلمنا أن مؤرخ الفكر، متى قام بوضع التاريخ بين مزدوجتين، فإن عمله يتحول إلى عرض تحليلي ساذج لآليات الفكر وللشروط المنطقية الداخلية التي يقوم ذلك الفكر بموجبها، ومن ثم فهو يتحول إلى تراكم معلومات نظرية مجردة يشعر القارئ في القرن العشرين بتغرب حقيقي وهو يطالع بموجبها أفكار المفكرين من القرون المتقدمة. لكن الطبيعة الخاصة لتاريخ العقائد والرجال في الإسلام تلك التي تخلق تداخلاً كبيراً بينهما تجعل الانصراف عن التاريخ أمراً متعذراً وتحيل القراءة إلى مجموعة من الرموز تملك الحوادث التاريخية وحدها وكذا التفسير الواقعي لها القدرة على حلها دون فهم طبيعة الصراع من أجل السلطة (كما قام في صدر الإسلام).

لا نستطيع أن نفهم المقصود من الجدل حول الإيمان أو حول مرتكب الكبيرة، كما أننا لا نستطيع أن ندرك مغزى هذا الصراع العقائدي العنيف بين أهل السنة وبين الشيعة فكانت شوارع العراق تتحول بموجبه إلى مجازر حقيقية في القرنين الرابع والخامس للهجرة. ولكن أي تاريخ نجده عند المؤرخين

المحترفين ! إن الكيفية السيئة التي كتب بها تاريخ الإسلام، تلك التي يتحول بها التاريخ إلى دفاع وتبرير يمارسه موظفون أوقفهم العباسيون على هذا الغرض في الأغلب الأعم، تجعل من ذلك التاريخ، العنصر الأساسي والضروري من أجل المعرفة، عائقاً حقيقياً كبيراً يقف في وجه هذه المعرفة.

إن ما يصرفه مؤرخ الفكر الإسلامي - متى كان ينشد هدفاً حقيقياً هو معرفة الصلة بين الفكر وبين الوجود المجتمعي الذي سمح بظهور ذلك الفكر - يفوق في كثير من الأحيان الجهد الذي ينتظر منه، بل إن ذلك الجهد يستنـزفه استنـزافاً شديداً ويسلمه إلى افتراضات لا يملك دائماً القدرة على إثبات صحتها غير أنه لا يجد بديلاً عن أقوال الرواة، إلا حكايات بسيطة ساذجة تثير السخرية آناً وتدفع إلى الابتسام آناً آخر. وكتابة أبي الحسن الماوردي السياسية، بل وتشريعاته كلها، هي بالضبط من هذا النوع الذي لا تستطيع أن تتبين دلالاته ولا أن تكشف عن مراميه البعيدة دون استحضار دائم للتاريخ الإسلامي في عموميته، وتاريخ المرحلة التي كتب الفقيه فيها في خصوصيته. لكن المغامرة التي يقدم عليها المؤرخ بهذا الافتراض أو ذاك تمكن في كثير من الأحوال من الاقتراب من فهم أكثر لمعقولية تلك الكتابة السياسية ومن ثم فإن الأمر لا يخلو من فائدة علمية في بعض المرات.

أما الاعتبار الثالث الذي يرجع - كما ذكرنا - إلى طبيعة الكتابة السياسية كما كان الفقهاء يمارسونها في القرنين الرابع والخامس الهجريين فإن كتاب **الأحكام السلطانية** يقدم فيها نموذجاً ممتازاً، وإن تلك الكتابة لتدفع القارئ اليوم إلى ضرورة التخلي عن القيام بمتابعة سلبية، ساذجة، للقضايا كما يعرض لها الكتاب. ذلك أن تلك المتابعة، فضلاً عن كونها ترهق القارئ بالدقائق الفقهية والتفريعات الجزئية وتثقل عليه بذكر الاختلافات الموجودة بين الفقهاء من ممثلي المذاهب الفقهية، فإنها لا تؤدي به إلى ما ينشده من وحدة في الفهم ومن وحدة في

الجواب عن السؤال الذي يطرحه عليها. وأن "الأحكام السلطانية" تتحول بموجب هذه القراءة الساذجة إلى دائرة معارف قانونية تقدم شروحاً وتعاريف لمعاني المؤسسات التي تشكل بنية الدولة الإسلامية. تلك هي النتيجة التي انتهى إليها عدد من قراء الماوردي.

والسؤال الذي نطرحه على تفكير الماوردي، وعلى كتاب "الأحكام السلطانية" خاصة، نابع من طبيعة الإشكالية التي تعتبر أن التفكير السياسي في الإسلام يدور حولها، ونجد أن البحث فيها قد عرف مع الماوردي تطوراً حاسماً. إنها تتعلق بمسألة التنظيم السياسي في الإسلام وبتعبير آخر نظرية الدولة كما يفهمها ويشرع لها الفقيه الشافعي، إذ القيمة الكبرى لأبي الحسن تنبع من كونه استطاع أن يجاوز التشريع للخلافة إلى ما هو أعم من ذلك، إلى التشريع لدولة إسلامية تكون الخلافة المحور الذي تدور حوله، أو تكون، بتعبير آخر، دولة للخلافة.

السؤال يكون إذن : ما الدولة الإسلامية ؟ والجواب يأتي من "الأحكام السلطانية" لا موحداً ولا منسجماً بل مبعثراً بين ثنايا الفصول العشرين التي يتكون الكتاب منها. بل إنّ هنالك ما هو أدهى : إن اللغة الفقهية التي كتب بها الماوردي لا تجعلنا نتأدى إلى جواب دقيق ومقبول. لا يرجع الأمر إلى أن هناك شروحاً أقل مما يجب، بل على العكس من ذلك يرجع إلى إغراق في التفاصيل والتفريعات أكثر مما تحتمله طبيعة السؤال ذاته، وأن المشكل ليصبح متعلقاً باستخلاص الدلالة السياسية انطلاقاً من التفصيلات الفقهية والتشريعات القانونية العملية. هنا تكون كتابة الماوردي أكثر إفادة لرجل الفقه والقانون منها للفيلسوف. فالأول تكفيه التعاريف القانونية الدقيقة والأحكام التنظيمية العملية، والثاني ينشد الوحدة في التبدد ويبحث عن الكلي والعام انطلاقاً من الجزئي والخاص. هنا يجد الفيلسوف نفسه أمام أمرين لا ثالث لهما : فإما أن يطرح

الكتاب جانباً ويعترف بعدم أهميته بالنسبة له، (وأولئك الذين يكتفون في قراءة "الأحكام" بالفصل الأول المتعلق بالخلافة أو يضيفون إليه الفصلين المتعلق أولهما بأحكام الوزارة وثانيهما بأحكام الإمارة على البلاد، يطرحون الكتاب جانباً، (بل ربما هم سيسيؤون فهمه لهذا السبب ذاته) وإما أن يقر بضرورة التخلي عن متابعة فصول الكتاب متابعة ساذجة والبحث في فكر الماوردي السياسي في كليته وفي مشروعه عن تصميم جديد له. فإذا لم يؤد ذلك التصميم الجديد إلى الجواب المنشود فإنه يعمل، لا محالة، على اقتراب منه على الأقل.

لابد لنا إذن من البحث عن محاولة جديدة في قراءة الماوردي، وما ندعوه بالمحاولة الجديدة هو الانتباه فقط إلى دلالة المشروع السياسي عند الفقيه الشافعي وإلى الأهداف التي كان يرمي إصابتها بذلك المشروع. وهذا العمل لا يتأتى إلا في محاولة ربط هذا الإنتاج النظري بالوجود المجتمعي الذي أدى إلى ميلاده وبالمناخ الفكري الذي كان المفكر الأشعري يتنفس فيه. إذن لابد لنا من الوقوف عند المنهج الذي يأخذ به أبو الحسن الماوردي في كتابته حتى نتبين الصعوبات التي يمثلها بالنسبة لنا وندرك الدواعي الحقيقية التي تصرفنا عنه، ومن ثم تتوضح لنا السبيل التي يتعين اتباعها من أجل فهم واع ومستنير لتلك الكتابة.



اعتمدنا في دراستنا للتفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي - بالإضافة إلى كتبه المنشورة - على مخطوطة **نصيحة الملوك**، تلك التي نعتبر أن الحظ قد حالفنا بالعثور عليها، فهي تفتح أمامنا آفاقاً جديدة في فهم ما ندعوه بالمشروع السياسي الماوردي، بعد أن كنا لمدة طويلة سجناء كتاب واحد هو "الأحكام السلطانية". غير أنه مهما يكن من قيمة "نصيحة الملوك"، ومن استفادتنا منها بالرجوع إليها في أماكن متعددة من هذه الدراسة ؛ فإن الأساسي في فهم الماوردي يظل مع ذلك هو كتابه الأشهر "الأحكام السلطانية" كنموذج للكتابة السياسية عند الفقهاء،

وكثمرة ناضجة لعمل وتفكير صرف صاحبهما عمراً طويلاً فيهما. ومن ثم فإن الحديث عن المنهج الماوردي في الكتابة وعن الأخطاء التي يوقع فيها ما نصفه بالمتابعة الساذجة لذلك المنهج يصبح انطلاقاً من "الأحكام السلطانية" حديثاً مشروعاً وضرورياً في الوقت ذاته.

كيف يمكننا أن نقرأ "الأحكام السلطانية" قراءة مستنيرة تكشف لنا عن الصلة في كتابة الماوردي بين الفكر السياسي وبين الواقع المجتمعي ؟ وكيف تكون الأحكام السلطانية جواباً منشوداً عن السؤال الذي يرجع إلى معنى الدولة في الإسلام ؟

هنالك محاولتان اثنتان، لكليهما أهميتهما ومبرراتهما النظرية، بيد أنهما معاً يُبْعِدَان بنا عن الطريق الذي ننشده ويتعين علينا أن نقف قليلاً عند كل منهما قبل أن نعرض لآفاق المحاولة التي نقترح الأخذ بها.

المحاولة الأولى الممكنة، من الناحية المنطقية، يقترحها علينا مؤلف "الأحكام السلطانية" نفسه، وتلك في تقديرنا شهادة له على قوة ووضوح التصور السياسي لديه. يقول أبو الحسن الماوردي: «فإذا استقر عقدها [الخلافة] للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام :

- فالقسم الأول : من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.

- والقسم الثاني : من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.

- والقسم الثالث : من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور ومستوفي الخراج وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

– والقسم الرابع : من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد أو إقليم أو مستوفي خراجه أو جابي صدقاته أو حامي ثغره أو نقيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره»[2].

في هذه المحاولة شعور عند الماوردي، كمفكر سياسي، بهذا التشتت الذي يمكن أن يحدثه فينا الانصراف إلى قراءة الأحكام العملية التي يشرعها في فصول الكتاب المختلفة، ومن ثم فإن المحاولة تهدف إرجاع التعدد إلى الوحدة وربط الفروع بالأصل الواحد الذي تصدر عنه ويقتضي فهم النسق في ديناميته إرجاعها إليه، ومن ثم فإن القيمة الأساسية لهذا الشكل الهندسي الذي يرسمه الفقيه الشافعي للدولة تكمن في صدورها عن المؤلف ذاته، ومن حيث هي كذلك فإنها تطرح برنامجاً للقراءة. غير أن هذا البرنامج الذي يقترحه علينا صاحب "الأحكام السلطانية" جعلنا نسجل عدداً من الملاحظات، ترجع كلها إلى الابتعاد عن غرض الفهم الذي نرمي إليه، والتي نورد البعض منها على سبيل الاستشهاد.

1 – ان الولايات التي يصنفها الماوردي في الأنواع الأربعة التي يشير إليها، لا تقبل كلها الاندراج تحت تلك التصنيفات دائماً، وكثيراً ما يكذب الواقع العملي للولايات التي يشرع لها تلك التقسيمات الصورية التي تتجلى في الشكل البسيط المنسجم الذي يتحدث عنه. من ذلك مثلاً ما نجده من أمر الولايات على البلاد، لا تكون الإمارة في حقيقتها العملية عامة وخاصة، يرجع تحديدها إلى رغبة الخلافة، وإنما تكون إمارة استكفاء أو إمارة استيلاء، تصدر في الحالة الأولى عن إرادة الخليفة، وترجع في الثانية (هي الحالة السائدة في تاريخ العباسيين المتأخرين) إلى قوة الأمير الذي يتولى الإمارة بالقوة والإجبار، كما يدل على ذلك تعبير "الاستيلاء". والنتيجة أن تقسيم الإمارة إلى عامة وخاصة .تقسيم لا

---

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. 1، 1909، ص 17.

يستقيم من الناحية العملية والمنطقية معاً، وأول الشاعرين بذلك هو الماوردي ذاته، وعلامة ذلك الشعور اعتماده - في التشريع لأحكام الإمارة على البلاد - على صيغتين مختلفتين، بحسب ما تكون الإمارة استيلاء أو استكفاء، لا عموماً أو خصوصاً.

2 - ترجع ولاية القضاء، بحسب التصميم الذي يضعه الماوردي نفسه إلى نوع الولايات الخاصة في الأعمال الخاصة، ولكنه يتراجع عن ذلك في الفصل المتعلق بأحكام هذه الولايات عندما يقرر أن ولاية القضاء «لا تخلو (...) من عموم أو خصوص» (ص. 58)، وعندما يضيف في مكان آخر بعد ذلك أنه «يجوز أن يكون القاضي عام النظر خاص العمل» (ص. 60) بل إن هذه الولاية يمكن أن يضيق مجالها لدرجة تكون معها «مقصورة على حكومة معينة بين خصمين، فلا يجوز أن ينفذ النظر بينهما إلى غيرهما من الخصوم» (ص. 61)، نفس الشيء تقريباً نلاحظه بصدد أحكام الولاية المتعلقة بالإمارة على الجهاد ما دامت الولاية تقبل الاندراج تحت نوعي الخاصة والعامة في الوقت نفسه (ص. 29).

3 - يبدو للوهلة الأولى أنه لن يكون هنالك التباس متى تعلق الأمر بولاية مثل ولاية النقابة على ذوي الأحساب، إذ هي من حيث كونها «موضوعة على صيانة ذوي الأنساب الشريفة عن ولاية من لا يكافئهم في النسب ولا يساويهم في الشرف» ترجع إلى نوع الولايات الخاصة في الأعمال الخاصة. لكنها تطرح مع ذلك مشكلاً نوعياً من مشاكل التصنيف الذي تطرحه قراءة "الأحكام السلطانية" بحسب المنهج الذي يشير إليه الماوردي. إنها من جهة أولى تقبل الاندراج تحت كل التصنيفات الأربع ما دام التعيين فيها يكون إما من الخليفة، أو من وزير التفويض، أو من النقيب العام للولاية (ص. 82-83). وولاية النقابة من جهة ثانية، من حيث تقسيم الماوردي لها إلى خاصة وعامة، يمكن أن تكون مقتصرة على مجرد النقابة فتكون الشروط اللازمة لها من حيث هي كذلك فحسب

(ص. 83)، كما يمكن أن تتجاوز ذلك كله لتشمل كل ما يتعلق بالحياة المجتمعية والدينية للأفراد المنضوين تحتها، وبذلك يكون النقيب متوفراً على صلاحيات واسعة تجعل من سلطته - وإن كان ذلك في حدود نقابته - سلطاناً يفوق قوة عدد من الولاة مجتمعين كالقاضي والمحتسب وغيرهما (ص. 84).

4 - في **"الأحكام السلطانية"** فصول تتعلق بأحكام الإقطاع وإحياء الموات واستخراج المياه، وفصول أخرى تتعلق بالحمى والأرفاق، أي الأمور التي ترجع إلى قانون الأرض وإلى التنظيم الاقتصادي للدولة الإسلامية، باعتبار أن هذه البنيات تمثل طبيعة الوجود المجتمعي، وتحدد طبيعة العلاقات المجتمعية في القرنين الرابع والخامس للهجرة، والماوردي يريد منا - في البرنامج الذي يقترحه علينا في القراءة - أن نكتفي معه بالتأكيد أن هذه الأمور كلها ترجع إلى سلطة الخليفة، مثلما يرجع الخراج والمظالم والجزية إليها. وملاحظتنا في هذا الصدد أن الفقيه الشافعي يشرع للخراج وللمظالم وللجزية ولايات مختلفة الاختصاص، ويعتبرها جميعاً استينابات ضرورية عن الخلافة، في حين أنه لا يقوم بعمل بالنسبة للأمور السالفة، تلك التي كانت، بكل تأكيد أعظم خطراً في تاريخ الإسلام، وأشد أهمية في الحياة السياسية التي كان الماوردي معاصراً ومشرعاً لها.

لنا على هذا القول حجتان :

أولاهما أن أمور الجزية والفيء تكاد ترجع إلى التأريخ للماضي أكثر مما تنتسب إلى الحاضر، فأمر الفتوحات والجهاد قد توقف عملياً، أو قل إنه قد أصبح كذلك بالنسبة للخلافة المركزية في بغداد، ولما ستعرفه الدولة الإسلامية من توسع سيكون على يد الشيعة الإسماعيلية من جهة، وعلى يد الغزنويين من جهة ثانية. هؤلاء الأخيرين، وإن كانوا سنيين إلا أن إمارتهم كانت تقوم في معزل واستقلال عن سلطان الخليفة العباسي. أما شؤون الإقطاع عامة فإن أهميتها العملية تنبع من كونها كانت تتجه لتصبح النمط الإنتاجي السائد في الفترة التي يشرع الماوردي

فيها. كذلك نلاحظ أن الأرض الموات أو "إحياء الموات" يشكل مبرراً شرعياً قوياً من مبررات ملكية الأرض. أما "الأرفاق" فكان يعتبر شكلاً من أشكال الملكية العقارية، ومن ثم فهو يدخل في التنظيم الفعلي للمدينة الإسلامية. لكن الماوردي، مع هذا كله، لا يجد مبرراً يستسيغ بموجبه أن تكون هذه المؤسسات موضع ولايات أو نيابات عن الخلافة. هل نقول إن ذلك يرجع إلى طبيعة النظرة التي كان الفقيه الشافعي يعالج بها القضايا التي تمس التنظيم الفعلي للدولة الإسلامية ؟ إذا قلنا أن الماوردي يقدم الخطوط الكبرى لأمر ذلك التنظيم واعتبرنا مساهمته الفقهية مصدراً عملياً في التشريع العملي له، فإن طبيعة العمل الفقهي - من حيث هو عمل يهتم بالدقائق الصغيرة وبالمسائل الجزئية - يكذب ذلك، كما أن قراءة الفصل المسهب الدقيق الذي يفرده للكلام عن الحسبة يصرفنا عن الاقتناع بمثل هذا الجواب. مهما يكن من قيمة وظيفة الحسبة ومن أهميتها في تنظيم الحياة اليومية بين أفراد المدينة الإسلامية، فإنها تظل دون أهمية وقيمة : "الإقطاع" و"الأرفاق" و"إحياء الموات"، تلك التي ينتظم بموجبها الأساس المادي الذي يحدد طبيعة العلاقات المجتمعية الفعلية بين أفراد "الجماعة الإسلامية". وإذا أخذنا الأمر من جهة نظر المنطق الذي يشرع به الماوردي، أي إذا أردنا أن نقرأ فصول الإقطاع والأرفاق وإحياء الموات بالفصول الأخرى من الأحكام، فإننا نلمس تناقضاً واضحاً بين المنهج المتبع في الفصول السابقة، وبين المنهج الذي يأخذ به الفقيه الشافعي في الفصول التي نشير إليها ؛ في الفصول الأخرى اهتمام بالأمور التنظيمية وانشغال بالقضايا العملية التشريعية، وفي هذه الفصول انصراف إلى الكليات وانشغال بالأسس النظرية، وإرجاع مستمر إلى الخليفة وإلى سلطان الخليفة. أياً كان الرد الذي نستطيع أن نسوقه على هذا الاعتراض، فإن المنهج الذي يأخذ به الماوردي في حديثه عن الإقطاع والموات يشكل ثغرة واسعة في نظريته السياسية متى اعتبرناها - كما يريد لها المؤلف نفسه - تشريعاً عملياً لأحكام الدولة الإسلامية ولبنياتها الفعلية.

ثاني الحجتين هي أن الأمر في الإقطاع (بأصنافه المختلفة التي كانت موجودة بالفعل، لا بحسب التصنيف النظري الذي يرجع الماوردي به إلى الاستغلال أو إلى التمليك) كان يتعلق بولايات يعين الولاة فيها بأمر من الخليفة. أو قل إن الأمر يقتضي أن يكون كذلك من الناحية "الشرعية"، وأن طبيعة الأشكال المختلفة للإقطاع هي التي كانت تحدد طبيعة تلك الولايات. يذكر ابن مسكويه على سبيل المثال أنه «كانت للوزراء إقطاعات واسعة يديرها ديوان خاص يطلق عليه : "ديوان إقطاع الوزراء"»[3]، ويحدثنا التنوخي عن نوع آخر من الولاة كانوا يعملون في ديوان خاص يسمى بـ "ديوان المرتجعات"[4]، أي بتلك التي يسترجعها الخليفة من أشخاص أقطعت لهم أراضي في السابق، وكان كل واحد من هؤلاء الولاة يعتبر، من الناحية النظرية على الأقل، نائباً عن الخليفة في تنظيم وتسيير شؤون هذه الإقطاعات.

في كملة واحدة تدفعنا طبيعة السؤال الذي نطرحه على "الأحكام" إلى ضرورة التخلي عن المنهج الذي يقترحه علينا مؤلفها.



أما المحاولة الثانية الممكنة في الجواب عن السؤال المتعلق بطبيعة الدولة التي يشرع المفكر الأشعري لها فهي محاولة يمكن استخلاصها من بعض الإشارات التي يوردها الماوردي في "الأحكام السلطانية" دون أن تأخذ بالتصنيف الأول الذي يقترحه علينا، ونقصد بها المنهج الذي اتبعه عدد كبير من مؤرخي الحضارة الإسلامية وطبقوه بأشكال مختلفة[5]. ما دامت الغاية الأساسية من الخلافة هي

---

(3) عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، دار المشرق، بيروت، 1974، ص. 14.

(4) **المرجع السابق**، ص. 39.

(5) هذا ما نجده على سبيل المثال عند : د. صبحي الصالح، **النظم الإسلامية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص. 219 ؛ حسن إبراهيم حسن، **النظم الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، 1959 ص 23، وبكيفية متميزة حين يستلهم المؤلف كتاب **الأحكام السلطانية** في حديثه عن «وظائف المدينة الإسلامية» دون الإشارة إليها.

تحقيق «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وما دام أبو الحسن ذاته يتحدث عن الحج والصلوات والصدقات والقضاء والمظالم، وهذه أمور تتعلق بالدين، كما يشرع لأحكام الوزارة والإمارة وأحكام الدواوين المختلفة، وهذه أمور تتعلق بالدنيا، وبالتالي ما دام في استطاعتنا أن نرجع كل الولايات إلى أحد أنواع ثلاثة: ولايات دينية محض، وولايات سياسية محض، وولايات تتمازج فيها الصفات الدينية والخصائص السياسية فما علينا إلا أن نقبل العمل بهذه النمذجة وأن ننطلق في فهمنا لطبيعة هذه الدولة انطلاقاً من نتائج هذا التحليل، وبذلك نحقق لأنفسنا غرض الفهم المتكامل ونحفظ للأحكام السلطانية الوحدة والنظام اللذين يرى صاحبها أنهما لها، غير أننا نجدنا أمام اعتراضين قويين :

1 - إذا كانت فصول "الأحكام السلطانية" تقبل هذه النمذجة في ظاهرها، من حيث الدلالات الأولى للولايات التي يشرع الفقيه الشافعي لها بل وربما من حيث إشارته الضمنية لها أيضاً، فإنها في عمقها لا تجيز هذا التقسيم، ومنحى الماوردي في التفكير سرعان ما يضيق بهذا التحديد. وأكبر دليل على ذلك أنه ليس في "الأحكام السلطانية" ما يمكن اعتباره ولايات دينية محض وإن كان الأمر يتعلق فيها بمسائل تمس الدين في أساسه. أليست الإمامة على الصلوات هي أكثر الولايات اتصافاً بالطبيعة الدينية المحض ؟ أليس الحج وتنظيمه من صميم العمل الديني المحض ؟ مع ذلك لا نجد أن نظرة الماوردي الحقيقية لها من حيث هي كذلك أو على الأقل من حيث هي كذلك فحسب[6]، نظرة الماوردي إلى إمامة

(6) بل إن الأمر لا يكون على هذا النحو حتى في مؤلف أخلاقي محض، مثلما هو الشأن عليه في كتابه الشهير **أدب الدنيا والدين** حيث يبدي دارس جاد هو السيد محمد أركون جملة من الملاحظات الثاقبة: «عندما يجنح الماوردي إلى التساؤل عن القصد الحكيم الذي يرمي إليه الله تعالى، من فروض الصلوات الخمس، نجده يميل إلى إفراغ العبادة من دلالتها الدينية المحض، وذلك بتأكيده القوي على الدلالة البراجماتية لها على المستوى الفردي والجماعي». ثم يعلق الدارس على حديث الماوردي عن الصيام والزكاة والحج قائلاً : «وهكذا نرى إلى أي مستوى من الحيطة المحسوبة يخفض من شأن الحمية الدينية عند الماوردي، وهي التي تقوم عند كتاب آخرين في الإخلاص المطلق».

Mohamed Arkoune, *L'Ethique musulmane d'après Mawardi*, éditions Geuthner, Paris, 1964, pp. 9-10.

الصلوات وتشريعه لها تأتي من حيث هي تمس العلاقات المجتمعية بين المسلمين، ومن حيث هي تتعلق بالإمام كنائب ينوب عن الخليفة في إمامة الصلوات في المساجد التي يكون هو المسؤول عنها، وهذا ما يجعلنا نلاحظ، على سبيل المثال، فرقاً بيناً بين الفصل المتعلق بالصلوات في **إحياء علوم الدين** وبين الفصل المتعلق بها في **الأحكام السلطانية**. بالنسبة للغزالي تكون الصلاة ويكون الحج وتكون الزكاة سلوكاً شخصياً وتأملاً باطنياً يبحث المؤمن بواسطته عن حقيقة تتعلق به، عن رضا، والغزالي يقف عند سلوك الإمام، فليست الصلوات والحج عنده إلا التنظيم العملي لذلك السلوك. أما بالنسبة للماوردي فإن الموقف يختلف، لأنه يتعلق أساساً بالتنظيم الإداري للمساجد وتحديد الفروق بين المساجد العامية التي يرجع إلى العامة أمر رعايتها ويكون العاملون بها «متطوعة»، والتي لا يحفل بها الماوردي في تشريعه، وبين المساجد السلطانية التي يكون القائمون عليها «مسترزقة» يتقاضون عن عملهم بها أجراً معلوماً، ويعينون فيها بموجب قرارات إدارية يكون الإمام فيها صاحب ولاية يقره الخليفة أو الأمير عليها ويخصه الماوردي بفصل تشريعي ويكون احتفاله بها أنه يجعل من اتخاذ لباس معين هو اللون الأسود، شعار الدولة العباسية، لوناً يختص به «الأئمة في الصلوات التي تقام فيها دعوة السلطان تباعاً لشعاره الآن، وتكره مخالفته وإن لم يرد به شرع تحرزاً من مباينته» (ص. 93).

نفس الشيء نجده تقريباً عند ملاحظتنا للكيفية التي يتحدث بها الماوردي عن الولاية على الحج: الحج رحلة تنتقل فيها أعداد كبيرة من فئات المسلمين التي تنتمي إلى قبائل وأجناس وشعوب مختلفة، وهي لذلك تستدعي ما تستدعيه الرحلات الطويلة من توفير الأمن والماء، ومن المحافظة على الحضور الفعلي والرمزي لسلطان الدولة، فيكون الأمير على الحجيج شخصاً ترجع إليه مسؤوليات عديدة، وتكون ولايته «ولاية سياسة وزعامة وتدبير» (ص. 94) يجتهد الماوردي في التشريع لها من حيث هي كذلك.

2 - إن الأخذ بهذا التصنيف مهما يبدو لنا من إمكانية إخضاع الولايات المختلفة له لا يجعلنا نتوصل إلا إلى مثل ما يوصلنا إليه الأخذ بالمنهج الذي يقترحه علينا الماوردي والذي كنا نناقش منذ قليل آفاقه المحدودة. وإذا كان سؤالنا حول طبيعة الدولة التي يعني كتاب "الأحكام السلطانية" بالتشريع لها سؤالاً ينشد الوحدة والشمولية في الفهم فإن طبيعة الأجوبة التي تؤدي إليها هذه النمذجة لن تقودنا عند نهاية التحليل إلا إلى ذلك الموقف الذي يقرأ "الأحكام السلطانية" من حيث هي دائرة معارف سياسية وقانونية وإدارية تشرع للمؤسسات المختلفة للدولة الإسلامية كما يتصورها الفقهاء الأشاعرة في القرن الخامس للهجرة، ولكن ذلك الموقف لا يستطيع أن يكشف لنا عن طبيعة هذه الدولة ذاتها من خلال نظرة كلية تكشف عن حقيقة الأهداف التي كان ذلك التصور للدولة يرمي إليها، وبالتالي فإننا نقف عند طريق مسدود.

على أن الوقوف عند المنهج الذي يقترحه الماوردي لقراءة "الأحكام السلطانية" وهذا الفحص السريع لهذا الأسلوب الثاني من الفهم يجعلاننا - في تكاملهما - نتوصل إلى نتيجة إيجابية على كل حال، فمتى اكتشف القارئ أن هناك دروب لا منافذ لها، فإنه يصبح في إمكانه الوصول إلى نتيجة إيجابية أخذاً بطريقة الحذف والتخلي. وإن ما ندعو بالضبط إلى حذفه والتخلي عنه هو العمل بأسلوب النمذجة، أيّاً كانت طبيعة النماذج التي يمكن الأخذ بها، ونحن نطالع في فكر كفكر الماوردي، أننا نبقى داخل النسق الذي يرسم المفكر السياسي خطوطه العريضة في الغالب، ويحدد في بعض الأحيان التفصيلات التشريعية التي تتعلق بقضايا عملية، جزئية في الأعم، ولكننا في كل الأحوال لا نتمكن من إصدار حكم على النسق ذاته لأننا بالضبط نظل - داخل النسق - سجناء الضرورة الصورية التي يقيدنا النسق بها.



أما المحاولة الأكثر مناسبة لفهم طبيعة الدولة التي يشرع لها الماوردي بل ولفهم فكره السياسي في كليته - من حيث هو تفكير فقيه شافعي المذهب أشعري النزعة - فنحن نعتقد أننا قد قمنا بممارستها فعلاً في هذه الرسالة في حدود ما تسمح لنا به إمكانياتنا الفكرية، وما يسمح لنا به تصورنا الشخصي لتاريخ الإسلام، والتفاعل الموجود في ذلك التاريخ بين الوجود المجتمعي وبين النتاج الفكري، وقد انتهى بنا المطاف في الفصل الرابع إلى القول بأن الدولة عند الماوردي، دولة الخلافة، ترجع إلى ثلاثة محددات كبيرة.

تحديد أول تصح تسميته بالتحديد «المكاني/ التشريعي» : هو التي يتم فيه، من حيث المبدأ التشريع لقانون الأرض وللأشكال المختلفة للسيطرة عليها. وتحديد ثان - عمودي - يشرع لقانون الأرض من حيث الجهات المستفيدة من ذلك التشريع وينظم المقتضيات العملية التي يستدعيها ذلك القانون. وتحديد ثالث أخير يمكن أن نسميه بالتحديد البنيوي لأنه يرجع إلى طبيعة تلك الدولة، من حيث هي تستدعي تمايزاً ضرورياً. هذه النتيجة الأخيرة التي انتبهنا إليها، والتي رأينا فيها جواباً هو أقرب إلى الوحدة منه إلى التعدد، بالنسبة للسؤال العام الذي يرجع إلى طبيعة تلك الدولة في التصور الماوردي لها. هذه النتيجة لم تكن ممكنة دون تصميم جديد لفصول "الأحكام السلطانية" ومحاولات مستمرة لضبط التشريع الفقهي بالواقع السياسي الذي كان يملي ذلك التشريع. وبصفة عامة فهي غير ممكنة دون فهم الإشكالية التي يصدر عنها الماوردي من إدراك دقيق للمشروع السياسي كم خطط له الفقيه الشافعي وحدد له الأهداف ورسم الطريق التي تؤدي به إلى الوصول إلى تلك الأهداف.

لقد اقتضى منا هذا الأمر التعرف على عدد من المعطيات وإدراكها في وحدتها وتفاعلها. فأولاً تعين علينا أن نعرف بالضبط من يكون أبو الحسن الماوردي هذا بالنسبة لمعاصريه وللسابقين عليه من المفكرين الأشاعرة حتى نتمكن من معرفة المصادرات الكبرى التي يصدر عنها في تفكيره، خاصة وأن

تلك المصادرات ليست لا جلية ولا مباشرة وإنما هي تتطلب من القارئ البحث عنها في الفكر السياسي الأشعري : من حيث نشأته ومن حيث الظروف المجتمعية - الفكرية التي جعلت تلك النشأة ممكنة، ومن حيث دلالته، لا بالنسبة للمرحلة التاريخية المحددة التي ظهر فيها، وإنما في علاقة تلك النشأة بالمشكلة التي طرحها الوجود المجتمعي في الإسلام والتي ترجع، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إلى التنظيم السياسي ومعنى السلطة والدولة في الإسلام. وإذا كنا نتأدى إلى التقرير بأن فكر الماوردي يعتبر، من جهة أولى، خلاصة وتركيباً لفكر الأشاعرة السياسي، السابقين عليه والمعاصرين له على السواء، وأن تفكيره يمثل، من جهة ثانية، مجاوزة لأولئك الأشاعرة، فإن هذه النتيجة لم تكن ممكنة بالنسبة لنا دون القيام بتوضيح ثلاثة من القضايا الأساسية.

1 - أولها أن الأمر يتعلق في التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي، متى اعتبرنا الظرف التاريخي المصاحب له كإطار مجتمعي، له شروطه الخاصة هي التي جعلت ظهور فكر مماثل أمراً ممكناً، ومتى اعتبرنا الفكر السياسي الأشعري - ذلك الذي ساهم الماوردي ذاته في تشكيله - هو المناخ الفكري الذي يتنفس فيه ذلك الفكر، ومتى أضفنا عنصر أصالة فكرية مميزة لشخصية صاحب "الأحكام السلطانية"، متى انتبهنا إلى هذه المعطيات فإننا نجد الأمر يتعلق في فكر الماوردي بمشروع سياسي محدد الأهداف واضح المعالم. مشروع اكتملت له كل العناصر الضرورية لقيامه: تقويم خاص للواقع السياسي الذي عاصره، وتمثل شخصي للتاريخ الإسلامي بهدف التشريع للحاضر، وحلول ضمنية حيناً وصريحة حيناً آخر من أجل تغيير ذلك الواقع. وإذا لم يكن الفقيه الشافعي ذاته يعلن عن هذا المشروع بكيفية صريحة فإن دورنا الأول - كقارئين - يقوم في البحث عنه وفي توضيح دلالته بالنسبة لكتابة الماوردي السياسية في كليتها.

2 - القضية الثانية هي أن التاريخ يقوم عند الماوردي كبعد ضروري أساسي من أبعاد المشروع السياسي، وكقضية محورية من أجل فهم طبيعة ذلك المشروع.

للتاريخ عند الماوردي دلالة مزدوجة : التاريخ أولاً درس يستخلص منه المشرع الدرس والعبرة، والتاريخ ثانياً مادة يستلهمها ذلك المشرع في تشريعاته دون حساب. لا يعني المعنى الأول أن الماوردي يبحث في التاريخ عن حكمة ولا أنه يريد الوصول بصدده إلى معرفة المنطق أو القانون الذي يحكم سير ذلك التاريخ، فمنطق التاريخ عند المفكر الإسلامي هو الله، والحكمة لا تعني الفقيه المنشغل بالأمور العملية إلا من حيث إنها تفيده في عمله التشريعي..

الحديث عن أسباب نشوء الدولة وفسادها خاصة عند الماوردي حديث انتقادي كان الهدف من ورائه الحاضر لا الماضي. نقد الماضي ستار وذريعة من أجل نقد الحاضر. أما المعنى الثاني : معنى "التاريخ المشرع" فتلك أطروحة يصدر الماوردي فيها عما يصدر عنه الأشاعرة جميعاً في الوقت الذي يتميز عنهم بفهم خاص لدلالة ذلك التشريع. إذا كنا لا نجد ما يقدم لها حلولاً عملية لقضايا يطرحها الوجود السياسي في الإسلام، وتقتضيها ضرورة التشريع العملي بحسب الظروف الجديدة فإن تاريخ "الجماعة الإسلامية" يصبح هو مصدرها الأوحد في التشريع لسبب أساسي : كل حلقة من سلسلة ذلك التاريخ حلقة شرعية مباركة، وكل المتقدمين علينا "سلف صالح" يصلح لأن يكون لنا قدوة وهادياً، لأن كل حلقة تَمَّ عليها إجماع العلماء والفقهاء. إنه تاريخ يباركه الإجماع، ولكن متى كان للمشرع السياسي هدفه المحدد الواضح، فإن استلهامه لذلك التاريخ تحركه الضرورات التي يمليها عليه ذلك الهدف، وأن المشرع ليقسر التاريخ في العديد من الحالات على الاستجابة لتلك الضرورات بغية تبريرها أولاً، وإضفاء صفة الشرعية والمعقولية عليها ثانياً.

معرفة دلالة التاريخ عند الماوردي والانتباه إلى الكيفية التي يتعامل بها مع التاريخ أمور تفتح أمام القارئ سبلاً معبدة مستنيرة أمام فهم الفكر السياسي للفقيه الشافعي، وتخلق للباحث فرصاً جديدة ثمينة للتفكير في الدلالة الإيديولوجية للتاريخ عند مفكري الإسلام بصفة عامة.

3 - أما القضية الثالثة والأخيرة فترجع إلى الإشكالية العامة التي يطرحها الفكر السياسي في الإسلام، وإلى الكيفية الخاصة التي تطرح وتحل بها عند الماوردي. استمرارية الدولة في الإسلام تستدعي وحدة السلطة، ولكن طبيعة الوجود السياسي في القرن الهجري الخامس قد جعلت السلطة موزعة أشد ما يكون التوزيع، ومشتتة أكبر ما يكون التشتت : فكيف يكون للمشرع أن يتحدث عن وحدة السلطة كشرط لقيام الدولة وكضمانة من أجل استمراريتها دون أن يكون فكره طوباوياً ينصرف عن الواقع الذي يشرع له ؟ تلك هي خصوصية إشكالية الماوردي. إنه أولاً فقيه مشرع، وطبيعة العمل الفقهي تجعل الاعتبارات العملية الموجه الأساسي لأن معنى الاجتهاد في الفقه هو التشريع للأحكام بحسب النوازل الجديدة. والنوازل الجديدة جعلت السلطة موزعة بين سلطة إسمية، هي السلطة الشرعية، وسلطة فعلية، هي السلطة اللاّشرعية التي لا يمكن الاستغناء عنها. ثم إن الماوردي ثانية عارف ممتاز بالواقع السياسي الذي خلق هذه الوضعية المتناقضة، لأنه شارك في ذلك الواقع مشاركة فعلية بالوظيف السامي والسفارات الخطيرة، وكان مقرباً من الحكام، ومشاركاً لهم في تطبيق ما اختطوه من سياسة. هل كان الماوردي يغمض عينيه عن كل هذا وهو يكتب "الأحكام" ؟ وهل تفكير الماوردي تأمل طوباوي أكثر منه تشريع عملي ؟ تلك هي الأطروحة التي تسعى هذه الدراسة إلى دحضها والتي نرجع ذيوعها إلى سوء فهم حقيقة المشروع السياسي الماوردي، ودلالة التفكير الذي تمثله كتابته. ذلك لأن إشكالية الماوردي لم تكن إشكالية مجردة تنصرف عن الواقع الذي طرحها، ولم تكن إشكالية عملية براجماتية كل هدفها التبرير الإيديولوجي لوجود ما أَشَدَّ ما كان في حاجة إلى التبرير، وإنما كانت إشكاليته إشكالية نظرية وعملية معاً سخر الفقيهُ الشافعي كل عمله وثقافته لتوضيحها وللدفاع عنها.

الفصل الأول

المشروع السياسي الماوردي

الفكر السياسي لأبي الحسن الماوردي يكشف لنا في عمقه عن مشروع سياسي متكامل الأنحاء، سخر الفقيه الشافعي كل ثقافته الموسوعية وكل الأعمال التي قام بها والوظائف السامية التي شغلها من أجل خدمة ذلك المشروع. تقويم خاص للواقع السياسي الذي عاصره، وتمثل شخصي للتاريخ الإسلامي تميز فيه في الوقت ذاته عن كل المفكرين الأشاعرة السابقين عليه والمعاصرين له على السواء، وحلول ضمنية آناً آخر من أجل تغيير ذلك الواقع السياسي، كانت هي الغاية النهائية من ذلك المشروع.

هذا النحو من النظر إلى كتابة الماوردي السياسية يحملنا على القول إن التشريع للدولة الإسلامية، الإشكالية الأساسية عنده، لم يتخذ من المقتضيات النظرية للشريعة الإسلامية وحدها منطلقاً له وإنما كان يسعى باستمرار لتحقيق نوع من التوافق بين تلك المقتضيات النظرية - وخاصة عندما لا تكون واضحة بما فيه الكفاية - وبين الواقع السياسي الذي كان في حاجة مستمرة ملحة، لاكتساب كل مظاهر الشرعية بإعلان موافقته لكل تلك المقتضيات الشرعية. وإن هذا ليعني بكيفية جلية أن إشكالية الماوردي السياسية كانت في الوقت ذاته إشكالية نظرية وعملية في الآن نفسه. ولو كنا نتوخى السرعة في إصدار الأحكام لقلنا بصفة تلقائية إن كل عمل الفقيه الشافعي كان منحصراً في تقديم كل أشكال التبريرات المختلفة للوجود السياسي للدولة العباسية، وإنه كان يدفع بتلك التبريرات لكي تثبت أن الخلافة العباسية هي فعلاً «خلافة للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» وإنه يكفي للمشرع السياسي أن يقرأ في مؤسسات تلك الدولة

وفي تنظيماتها المختلفة ما يمكنه من تخطيط نظرية عامة للدولة الوحيدة الممكنة إسلامياً. حقيقة أن تشريع الماوردي هو في جوانب عديدة منه تبرير للوضع السياسي الذي كان العباسيون تجسيداً له. وحقيقة أيضاً أن الماوردي التزم بالقضية العباسية : بمناصب القضاء السامية التي شغلها، وبالسفارات الخطيرة التي قام بها خدمة للقادر وللقائم، وبصفة أخص من حيث التزامه الضمني بمبادئ "الاعتقاد القادري" التزاماً ستنتهي الفصول اللاحقة بالكشف عنه. ولكن ما هو حقيقي أيضاً هو أنه كان للماوردي موقفه الشخصي من نظام الحكم في الإسلام، ومن الدولة العباسية كنتيجة لتمثله الكلي لتاريخ الإسلام، ولتقويمه الخاص للظرف التاريخي الذي عاشه وثمة يكمن تفرد الماوردي وتقوم صعوبة فهمه أيضاً. وإذا كان الفقيه الشافعي يبدو لنا أنه يربط في بعض الأحيان بين استقرارية واستمرارية الدولة التي ينشد وبين الوجود السياسي للعباسيين، فإن ذلك الربط لم يكن عنده لا ربطاً مطلقاً ولا ربطاً ضرورياً جوهرياً، وإنما هو ربط تصح تسميته بالربط التساوقي أو الظرفي، فرضته طبيعة المسيرة التي عرفها تاريخ الإسلام بهدف البحث عن معنى محدد للدولة في الإسلام، وكان من نتائجه حدوث التقاء بين الدعاوى الأشعرية، وبين الموقف العباسي الجديد كما يحدده بيان "الاعتقاد القادري". ولعله يكفي للتدليل على ذلك أن ننتبه إلى الحلة الفضفاضة التي يلبسها الفقيه الشافعي للخليفة، والتي لا تقوم وظيفتها العملية عنده إلا في تحقيق الوحدة السياسية للدولة الإسلامية، حتى لو كانت تلك الوحدة تقوم على حساب السلطة الفعلية لذلك الخليفة. وهذا ما يعني أن دفاع الماوردي عن الخلافة العباسية – من حيث هي كذلك – وقيامه على خدمة رجالها لا يكون كذلك إلا بمقدار ما تكون تلك الخدمة خدمة لأهداف ذلك المشروع.

هل كان الماوردي من الصرامة في التفكير ومن الإخلاص للمبادئ التي يرسمها لنفسه بحيث إن المساهمة العملية في الشؤون السياسية للدولة العباسية، ومزايا منصب "أقضى القضاة" لم تستطع أن تنال من تلك الصرامة ومن ذلك

الإخلاص؟ وهل كان القادر والقائم من البساطة بحيث أنهما لم ينتبها – في تقريبهما الشديد للفقيه الشافعي – إلى ذلك الموقف ؟ ثم، هل كان هذا المشروع السياسي في فكر الماوردي على نحو ما ندعي له فعلاً من الصلابة والتماسك، وكان على الخصوص على نحو كاف من الجلاء والوضوح ؟ وأخيراً : ما القيمة النظرية والعملية لذلك المشروع (في الحدود التي نسمح فيها لأنفسنا بالحديث عن مشروع سياسي ماوردي متميز) بالنسبة للفكر السياسي الأشعري، وبالنسبة للظرف التاريخي الذي عاش فيه الماوردي ؟

نعتقد أننا لا نزال – من أجل الإجابة عن السؤال الأول – في حاجة إلى توضيح أكبر للصورة التي حاولنا رسمها للفقيه الشافعي. لقد امتاز العصر الذي عاش فيه الماوردي بصراع إيديولوجي حاد بين المفكرين الأشاعرة وبين الشيعة الإسماعيلية بصفة خاصة، وكان ذلك الصراع من الضراوة بحيث إنه لم يترك لأي من الفقهاء حرية اللاّمبالاة السياسية به، والكتابات السياسية العديدة التي يزخر بها الفكر الإسلامي في القرن الخامس تنهض دليلاً على مدى عمق وقوة ذلك الصراع. ليست النظرية السياسية الأشعرية في كليتها سوى نتيجة مباشرة لذلك الصراع، وقد كانت المحاور الكبرى التي يصدر الأشاعرة عنها في فكرهم السياسي ترجمة في الوقت ذاته للأفكار الرئيسية التي توجه ذلك الصراع. هذا الوضع يجعل الفكر السياسي الأشعري يتحدد بالدرجة الأولى تحديداً سلبياً في مقابلته بالدعاوى الكبرى التي يقول بها الشيعة ويكسب ذلك الفكر طابعاً جدالياً لم يستطع مجاوزته إلى التشريع إلا في مرحلة متأخرة، وبصفة أخص عند الماوردي. لكننا لن نفهم طبيعة العمل الذي قام به الفقيه الشافعي إلا متى حاولنا استخلاص النموذج الذي يمثله في مقارنة سريعة مع ما قام به معاصراه الكبيران: عبد القادر البغدادي، وأبو بكر الباقلاني، المفكران اللذان يعكسان كل واحد منهما مظهراً قوياً من مظاهر الفكر السياسي الأشعري.

يقدم البغدادي بكتابته السياسية نموذجاً للمفكر الذي يعلن التزامه بقضية سياسية واضحة ويوقف كل جهده الإيديولوجي على خدمتها خدمة خالصة

متفانية. كان البغدادي داعية عباسياً جديداً لا يمثل التفكير السياسي بالنسبة له سوى "كتابة إيديولوجية سافرة"، لا يرى حرجاً يجعله يعمد إلى مواربتها أو إخفائها في أغلفة نظرية موغلة في التجريد. لقد أصبحت دار الإسلام عند البغدادي دار فرقة وتشقق، واختلف الناس في فرق عديدة تربو على السبعين فرقة، جميعها فرق ضالة مضللة لا يستثنى منها في الضلالة إلا فريق الإسماعيلية، أولئك الذين يبلغ الضلال عندهم حد الكفر والإجرام، فيكونون أكثر وبالاً على الناس من خطر الدجال، وهذا من جهة أولى، إلا فريق أهل السنة والجماعة، أولئك الذين يمثلون الفرقة الوحيدة الناجية، أي الذين يمثل إسلامهم الإسلام الصحيح القويم، وهذا من جهة ثانية. أهل السنة والجماعة ناجون لأن الالتفاف حول المبادئ التي يحددها "الاعتقاد القادري" يجمع بينهم، ولأنهم يرتكنون جميعاً إلى مبادئ قوية صحيحة عددها ستة عشر مبدأ أو أصلاً هي تلك التي يفصل فيها كتاب **أصول الدين** ويعرض لها مجملاً الفصل الأخير من **الفرق بين الفرق.** لا يكون التأريخ لآراء الفرق الإسلامية المختلفة إلا بهدف إبطال دعاويها والتشهير بها وإظهار خروجها على الدين بكيفيات مختلفة، لخروجها الضمني أو الصريح عن الإجماع على شرعية الحكم العباسي. نحن أمام خط فكري بسيط وواضح معاً يبتدئ بقراءة "الفرق بين الفرق" وينتهي بقراءة "أصول الدين" والقيمة النظرية لتلك الكتابة تقوم في مهام الصراع المستعجلة التي يفرضها الخطر الشيعي الذي كان يزحف نحو بغداد بخطى قوية.

إذا كان الباقلاني قد دخل المعركة بدوره بسلاح المجادل المتكلم، فهو مع ذلك قد سلك طريقاً مخالفاً لذلك النهج الذي اختطه البغدادي لنفسه، وكان من نتائجه أن "التمهيد" يجعلنا أمام المحاور الكبرى التي يصدر عنها الأشاعرة جميعاً في تفكيرهم السياسي : إبطال القول بالخلافة التي تقوم على النص، وإثبات شرعية الخلافة التي تقوم على الاختيار. اعتبار الإجماع سنداً قوياً تقوم عليه شرعية الخلفاء المتقدمين بدءاً من أبي بكر وانتهاء بالخلافة القائمة - ضمنياً - ومروراً بخلافة معاوية، تلك الخلافة التي أثارت جدلاً كبيراً حولها والتي بدا لنا أن

"الاعتقاد القادري" قد أزال بصددها تناقضاً كبيراً في الموقف العباسي. تقديم تصور خاص لتاريخ الإسلام، يتجلى في التجاوز حيناً وفي التبرير حيناً آخر تجاه المواقف "الشائكة" في ذلك التاريخ، أي تلك التي تعكس صراعاً مسلحاً بين صحابة النبي ﷺ. خارجاً عن "التمهيد" نجد الباقلاني يقوم بدوره بإذاعة "الاعتقاد" وبالدفاع عن مبادئه، كما نجده يشغل مناصب القضاء ويقوم بسفارات موفقة لدى البيزنطيين، وبالتالي نجد فيه مرة أخرى صورة "الموظف" المتفاني في خدمة الدولة العباسية والمفكر المتحمس لوجهة النظر التي يدافع عنها دفاعاً هادئاً في مجمله. ولكنه لم يتبع ذلك الخط الدعائي الذي سار عليه البغدادي، مع أن الغرض من كتابة "التمهيد" هو «الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة»، أي إنه الهدف نفسه الذي اتجه البغدادي لتحقيقه.

إن النظرية السياسية الأشعرية تدين بالكثير لهذين المفكرين الكبيرين، وإذا كنا نجد في "التمهيد" رصانة في التفكير ولطفاً في التعبير، وكان البغدادي الذي يبلغ القول عنده حد السباب أحياناً، خصوصاً في "الفرق بين الفرق" فإن ذلك يرجع إلى بعض الاختلاف بين منهجي الرجلين، وإلى التفاوت في الإخلاص لـ "الدعوة السنية" التي نظمها القادر - على حد تعبير الأستاذ لاوست[7]، ومن ثم فالهدف واحد على كل حال، وهو يكتسي صفة استعجالية تفرضها المعركة الإيديولوجية العنيفة. بيد أنه لا أحد من المفكرين يجعلنا نخرج بنظرية متكاملة لا حول طبيعة التنظيم السياسي في الإسلام، ولا حول طبيعة الدولة كوجود سياسي يكون لأهل السنة والجماعة الانضواء تحت لوائه والتمكن من التجسيد الفعلي للمبادئ التي يدعون إليها. لقد كان الأمر يستوجب قدرة على الانفصال المؤقت عن مهام الصراع المستعجلة وتحقيق نوع من المجاوزة للأفكار التي يدور حولها ذلك الجدال بهدف صياغة رؤية متكاملة يكون للتشريع العملي فيها المكانة الأولية. ربما وجب أن نقول أكثر من ذلك : لقد كان الأمر يستدعي توفر مفكر يمتلك من نفاذ النظرة في التاريخ الإسلامي ومن قوة التحليل السياسي للواقع

(7) Henri Laoust, *La pensée et l'action politiques d'Almawardi*, éditions Geuthner, Paris, 1968, pp. 63-76.

الذي يعيش فيه، ومن الإخلاص للقضية التي يدافع عنها إخلاصاً يمكنه من إقامة فصل مؤقت (على الأقل) بين أشخاص يجعله المنصب الذي يشغله خادماً لهم وبين قضية تعلو على أولئك الأشخاص الذين يتحولون عنده في أحوال الضرورة إلى رموز تسخر من أجل تلك القضية. لقد كان الأمر في كلمة واحدة يتعلق بأصالة في التفكير وإخلاص لقضية : العلامتان الكبيرتان المميزتان لكل مفكر من المفكرين الكبار في التاريخ البشري. نحن لا ننكر أن كل مفكر يرجع في نهاية التحليل إلى نموذج يمثل تياراً مجتمعياً موجوداً وجوداً مادياً وواقعياً، بل إن هذا الأمر أكثر ما يكون انطباقاً على المفكر السياسي، ولكننا نعتقد بالمقابل أنه بدون الإخلاص والأصالة اللتان نتحدث عنهما، وبدون القدرة على التوفر على رؤية شخصية متميزة لا يمكن الكلام عن فكر سياسي من نوع المثال الذي يقدمه لنا أبو الحسن الماوردي ولتساوى في ذلك أي مواطن فرنسي من القرن الثامن عشر مع مونتسكيو أو مع روسو.

هل استطاع أبو الحسن الماوردي أن يتوفر في تفكيره حقيقة على ذلك الفصل الضروري الذي نشير إليه بين خدمة الخلافة العباسية وبين القضية الكلية التي يدافع عنها ؟ إن هذه المسألة في الواقع هي أحد القضايا الأساسية التي تقترح هذه الدراسة أن تتصدى لها. أما الآن فيكفينا أن نؤكد مرة أخرى على الطابع الواضح الذي يميز أبا الحسن الماوردي عن مفكر من النوع الذي يمثله عبد القاهر البغدادي. لقد كان الماوردي مقرباً من القادر والقائم أشد ما يكون القرب، وهو قد أسدى لكل منهما خدمات كبيرة، وبالنسبة لهما معاً كان يكفيهما أن عمل الفقيه الشافعي وكتابته تساهم في تحقيق السياسة التي اختطها الأول منهما وسار الثاني على نهجها. أما مسألة تفرد الماوردي بتقويم خاص لذلك الواقع السياسي أو توفره على تمثل شخصي لتاريخ الإسلام، فلم تكن لتزعجهما ما دامت لا تتعارض مع المظاهر الكبرى لتلك السياسة. نعم، لقد كان في إمكان مؤلف "الأحكام السلطانية" أن يقدم للقائم - (الخليفة الذي نميل إلى الافتراض أن الماوردي شرع في تأليفه على عهده) - خدمات أكثر جدية، وخاصة بصدد بعض المسائل التي عالجها وشرع لها في ذلك المؤلف : مثل المسألة المتعلقة بولاية العهد،

والتي يظل الكتاب فيها غامضاً متردداً لا يقطع برأي واضح، ولكن القائم سيكون - فرضاً - شاكراً لأبي الحسن جهده الذكي في تشريعه لأحكام "إمارة الاستيلاء" تشريعاً يحفظ به للخلافة ماء الوجه على كل حال، ولأحكام الإقطاع : إقطاع الجيش، ما يضع به حداً نظرياً على الأقل لاستئثار الجند بخيرات الأرض الواسعة. ولكن كل المجهودات النظرية التي يبدو للقارئ اليوم أن "الأحكام السلطانية" تبرر بها واقع الوجود السياسي المضطرب، في القرن الهجري الخامس في بغداد، إنما تدخل في تقديرنا الشخصي، في مشروع سياسي عليه تقوم كل أصالة الماوردي وقوته النظرية في تمثله أولاً، وفي الدفاع عنه ثانياً.

هل كان هذا المشروع السياسي الماوردي - الذي لا نزال نشير إليه دون أن نشرح طبيعته - من الوضوح في كتابة الفقيه الشافعي على نحو ما ندعي أنه له فعلاً ؟

الحقيقة أن الماوردي نفسه لا يتحدث عن مشروع سياسي، كما أنه لا يصرح لنا أنه يصوغ نظرية متكاملة في الدولة أو يشرع لنظرية الحكم في الإسلام، ولكن عدم التصريح هذا لا يعني انتفاء المشروع كما أنه لا يدل على عدم تعلق الأمر بنظرية كاملة للدولة، وإنما الماوردي يكتفي بتقديم نظرية للخلافة، ثم هو ينصرف بعد ذلك إلى تشريع أحكام عامة لقضايا تتعلق حقاً بمسائل الإدارة والاقتصاد والجيش، وقد تمس الأساس الشرعي للخلافة، أي المصدر النظري لكل السلطات في دولة الإسلام في العصر الوسيط. ولكن الأمر لا يتعلق أبداً بنظرية سياسية عامة للدولة. هناك أشياء خطيرة عديدة لا يعلنها الماوردي بصريح القول، ولكن هذا لا يدل أبداً أن الفقيه الشافعي لم ينتبه إليها، أو أنه كان يريد التغاضي عنها عمداً. ولعل أهم درس استخلصناه من قراءة الماوردي هو أن القضايا الأساسية، المحورية، غالباً ما تأتي عنده مغلفة في أغلفة فقهية شديدة التفريع والتجزيء، وهي توقع في الإبهام حيناً، وتؤدي في أحايين عديدة إلى الانصراف عنها إلى القضايا الأقل أهمية. المشروع ضمني وصريح معاً في كتابة

الفقيه الشافعي: ضمني لأن الماوردي يشير إليه بكيفية خجولة مترددة يزيد في تغميضها أن الرجل لا يحدثك لا بالتلميح ولا بالتصريح في كل كتاباته عن مؤلفات أخرى تشعر أن سياق القول يوحي بضرورة الرجوع إليها، وذلك ما نلمسه على سبيل المثال في صفحات عديدة من "نصيحة الملوك"، وخصوصاً تلك الأبواب المتعلقة منها بأحكام تسهب "الأحكام" في التشريع لها. والماوردي يشير إلى المشروع بكيفيتين مختلفتين تفرضهما نوعية المؤلف الذي يتصدى لإنجازه، نجد الإشارة الأولى في **الأحكام السلطانية** على النحو التالي:

«ولما كانت الأحكام السلطانية لولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها - مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير - أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه»[8].

ونجد الإشارة الثانية في **نصيحة الملوك**، لا في تصديره للكتاب - كما فعل في "الأحكام السلطانية" - وإنما، بكيفية أكثر مواربة وذكاء، بصدد الحديث عن "سياسة النفس ورياضتها".

«لم نقصد في كتابنا هذا ما يعده كثيرون أدباً في الجلسة واللبسة والركبة والطعمة والآنيات التي يجملون بها فيما بينهم، والزي الذي يتزيون به، لأنهم بذلك أعلم منا وإنهم قد أخذوا منها فوق ما يمكننا وصفه وشرحه، ثم قد ألف لهم أتباعهم وأبناء الدنيا منهم كتباً كثيرة قديمة وحديثة في دونها كفاية في هذه الأبواب ومندوحة عما يتكلفه متكلف من أهل هذا الزمان، ولعل كثيراً مما فعلوه من ذلك ليست فيه فائدة في باب السياسة ولا جدوى على الراعي والرعية. ولكنا أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً نريهم فيها الأصح : فيه مصالح معادهم

(8) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مطبعة السعادة، القاهرة، ط. 1، 1909، ص. 2.

ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم : بكتاب الله رب العالمين، وسنن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، والملوك الأولين»[9].

الإشارة إلى المشروع ضمنية في المرتين الأولى والثانية على السواء، على الرغم من الاختلاف الموجود بين موضوع "الأحكام" الذي هو فعلاً أحكام تشريعية عملية - وبين موضوع "نصيحة الملوك" الذي هو أقرب إلى "الأدبيات السياسية" منه إلى الكتابة السياسية الواضحة. ولكننا نأخذ الاستشهادين معاً ونعتبرهما في وحدتهما لهذا السبب البسيط: أن قراءة المؤلفين أول من يشعرنا بذلك، ولهجة الماوردي في الخطاب تؤكد ذلك تأكيداً لا تفسره إلا وحدة المشروع عند الرجل.

والمشروع صريح عند الماوردي أيضاً، متى أخذنا بعين الاعتبار كتابة الرجل من جهة أولى، وعمله ومواقفه من جهة ثانية: أي متى حاولنا أن نبحث في تفكير الماوردي السياسي عن العلاقة بين الإنتاج النظري وبين الظرف التاريخي الذي تم ذلك الإنتاج النظري في تفاعل جدلي معه.

يدعي الفقيه الشافعي في النص القصير الذي استشهدنا به منذ قليل من "الأحكام" أنه كتب كتابه ذلك "امتثالاً لأمر من لزمته طاعته"، أي الخليفة العباسي، لأن الخليفة منشغل بالتدبير العملي لشؤون الخلافة عن التفكير النظري في الأحكام اللازمة لسير تلك الشؤون. ثم هو يضيف بعد ذلك أنه كتبه مستعرضاً في كل حكم من أحكامه آراء مختلف المذاهب الفقهية المعروفة. لنا على هذا القول الثاني بالخصوص ملاحظتان اثنتان ؛ أولاهما، أن الموضوعية العلمية لا تبلغ عند الماوردي درجة استعراض مواقف المدارس الفقهية الأربعة المعروفة، ذلك أن اسم أحمد بن حنبل لا يرد ولو مرة واحدة في كل الفصول العشرين التي يتألف الكتاب منها. وعندما يشذ الفقيه الشافعي عن قاعدة استعراض مواقف

---

(9) الماوردي، نصيحة الملوك، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، (ميكروفيلم بوثائق المكتبة العامة بالرباط، يحمل رقم 1427)، الورقة رقم 29.

المدارس الفقهية الثلاث : الشافعية والمالكية والحنفية، فهو يضيف إليها آراء المدرسة الظاهرية.

وثاني الملاحظتين أن الماوردي غالباً ما يبتُّ في الأمر بالكيفية التالية : «والظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله، وما عليه جمهور الفقهاء»، أي أنه يجعل من رأي الشافعي قولاً يحسم به الخلاف الموجود معبراً بذلك عن شافعيته الواضحة وهو الأمر الذي لا يثير من جانبنا أي استغراب من فقيه يعتبره السبكي مؤرخ الشافعية "عمدة في المذهب". ولكن الغريب حقاً هو أن الماوردي يخرج سريعاً عن شافعيته في كل مرة لا يسعفه فيها المذهب بما يدعم وجهة نظر شخصية، مستقلة، يدافع عنها ؛ وسنجد الأدلة تتلاحق على ذلك في المسائل المتعلقة بأحكام الموات، وبأحكام إقطاع الجيش، أي بتلك التي ترجع كلها إلى قانون الأرض : من حيث امتلاكها ومن حيث استغلالها. إن "الأحكام السلطانية" لا تعرض بوضوح كاف موقف المدرسة الشافعية ما دامت تعلن خروجها عنها إلى رأي الحنفية أو المالكية بصدد القضايا المحورية، وإنما هي تمثل وجهة نظر ماوردية متميزة تختفي خلف تفريعات فقهية شديدة أحياناً كثيرة، وخلف اجتهادات شخصية أحايين قليلة يبتعد فيها صاحبها عن آراء المدارس الفقهية المعروفة. ذلك أن طبيعة المفكر السياسي الأشعري تطغى، في الأغلب الأعم، على صفة الفقيه الشافعي.

نفس النتيجة تقريباً نتوصل إليها من مراجعة الجمل التي اقتبسناها من "نصيحة الملوك"، متى نظرنا إليها في ضوء ما كتبه الماوردي في الفصول العشرة المكونة لذلك المخطوط. "النصيحة" - كما تدل على ذلك تسميتها - نصيحة موجهة إلى الملوك لاعتبارات شرعية يرصد الفقيه الشافعي الفصل الأول من المخطوط لتفسيرها، ولكن هنالك بوناً شاسعاً بين أدب النصائح الذي اعتدنا قراءته في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي وبين هذا المخطوط، هناك - على سبيل المثال - فرق كبير بين كتاب **سلوك المالك في تدبير الممالك** لابن أبي الربيع أحد

معاصري المعتصم[10]، وبين نصيحة الماوردي. كما أن هناك فرقاً مماثلاً بينه وبين كتاب للغزالي يحمل نفس الاسم تقريباً : **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**[11]. ابن أبي الربيع يخاطب الخليفة العباسي الذي لا يمكن أن نقارن بين السلطة السياسية الفعلية التي كان يتمتع بها، والوجود السياسي القوي الذي كان يحكم فيه، وبين الواقع المضطرب الذي استحالت معه سلطة القادر والقائم إلى صورة شاحبة، رغم كل الجهد الذي بذله كل منهما، ورغم الظروف التي جاءت أكثر مُلاَءَمَةً مما كان عليه الأمر عند السابقين عليهما مباشرة، ومن ثم فكتاب ابن أبي الربيع خطاب مجاملة وتظرف، لا شيء يمنع المعتصم من قراءته في خلوته أو في سمره، وكتاب الماوردي خطاب دعوة إلى التغيير يريد به أن يقظّ مضجع الخليفة. أما الغزالي فكتابه طرائف لغوية وحكايات وعظية يخاطب بها سلطاناً سلجوقياً مستنيراً هو محمد ابن ملكشاه، وهو لذلك لا يريد لنفسه أن تتكلف فيه ما تكلفته في كتابه **المستظهري** الذي تربط بين فصوله وحدة في الهدف، هي مهاجمة الباطنية والدفاع عن شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله، وقوة في المنهج لا يسمح الغزالي لـ **فضائح الباطنية** أن يقل في الجودة عن أي واحد من مؤلفاته الكبيرة.

لا يريد الماوردي منا أن نعتبر مؤلفه كتاباً في آداب الجلوس والأكل والركوب، فذلك النوع من التأليف، فضلاً عن عدم درايته بها كما يقول وإن ما «بها كتب فيه يربو على الغرض منه» فهو تافه «ليست فيه فائدة في باب السياسة ولا جدوى على الراعي والرعية»، النصيحة عنده برنامج قوي صارم في نظام الممالك وأحوالها، وهي ليست ترفاً فكرياً يمارسه الفقيه في ساعات فراغه يقدمه تزلفاً للخليفة بدعوى النصيحة الواجبة للملوك. النصيحة نقد لاذع قاس، ولكنه

---

(10) أبو العباس أحمد محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، ضمن نفس المجموع مع "**نصيحة الملوك**".

(11) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، نشر مكتبة الجندي، القاهرة، 1967.

بالمقابل نقد يحمل البديل في طياته. إن أهم فصول الكتاب هي لا شك جدال الفصل المتعلق بـ «أسباب تعرض الفساد في الممالك وأحوال الملوك»[12]. في ذلك الفصل نستطيع الكلام عن تمثل ماوردي شخصي للتاريخ. هذا التمثل التاريخي عمل انتقادي بالمعنى الذي يكون فيه بحثاً وتساؤلاً عن الأسباب التي أدت إلى حدوث الفساد في أحوال تلك الأمم. في كل مراحل الضعف والتضعضع اللذان يؤديان إلى الفساد يجد الماوردي أن الأسباب نفسها تكون مماثلة، وأن تكرارها يدفع الحكيم إلى الربط بين تلك الأسباب وبين ما نتج عنها من فساد. والأمر واحد بالنسبة لشعوب العرب والعجم على السواء، بالنسبة لملة الإسلام مثلما هو كذلك بالنسبة لغير المسلمين. هنالك أولاً ارتباط ضروري بين الدين والملك، وبتعبير أدق بين وحدة المذهب في الدين وبين وحدة السلطة. ما دام هنالك اجتماع حول مبادئ قوية واضحة فإن "السيوف" تكون مجتمعة لتوحد الكلمة. هذا ما يجد الماوردي أنه كان كذلك عند "كبار ملوك الأرض"، أي عند أولئك الذين يقترنون في أذهاننا اليوم بذيوع وقوة الفكر المعتزلي، أما بداية الفرقة المذهبية، أي ظهور الحاكم الذي يسمح بوجود تلك الفرقة فهو يعني عند الرجل الدخول في حلقة الفساد التي يصبح الخروج منها أمراً متعذراً، إن لم يكن مستحيلاً، إذ هنالك طبائع للملك تسمح بتقريب "أهل الدنيا وأبنائها" وإبعاد أهل الدين والحرصاء على وحدته. ثم هنالك ثانياً ارتباط ضروري آخر بين فساد الممالك وبين سوء الاختيار في تولية العهد، وذلك مغزى حديث طويل يسترسل الماوردي فيه عن الحاكم الغر الذي يغتر بسكر الشباب والفتوة وبسكر المملكة فلا ينتبه إلى مرشد ناصح، ولا يرجع لمطالعة أخبار الأمم المتقدمة وأحوالها، وذلك منشأ التردد في إصدار أحكام عملية حاسمة بصدد ولاية العهد في **الأحكام السلطانية**. كنتيجة حتمية لحدوث الفرقة في المذهب ولتولية العهد لأبناء صغار - يصبحون لعبة بين أيدي الحجاب ورجال البلاط - أو لأشخاص هم غير أكفاء

(12) كنا قد نشرنا الفصل المذكور ملحقاً لكتابنا هذا في طبعته الأولى (1980) ولكننا لا نرى اليوم فائدة في ذلك بعد صدور المخطوط في طبعة محققة.

بالجملة، يصبح الحاكم في حاجة إلى الاستنجاد بقوة عسكرية لإغماد السيوف التي تختلف حوله ولإخماد الفتن التي تتهدده. هذه المسألة الثالثة تدفع بالمملكة في طريق التفكك والتضعضع بكيفية تصبح معها على أبواب الفساد المحقق. فالحاكم يتحول بالتدريج إلى أسير في قبضة هذه القوة الأجنبية بتعاظم حاجته إليها، لتكاثر المريدين به والداعين إلى الإطاحة بحكمه، ومن ثم فهو يجد نفسه مدفوعاً إلى الاستزادة منها وإلى الإكثار من الامتيازات التي تتمتع بها، وهي - بالمقابل - في تبينها لمواطن ضعفه ولتعاظم شرهها إلى المال والنفوذ تسرف في إملاء شروطها عليه وفي تضييق الخناق على الرعية، والحاكم - بدوره - يزيد في إلحاق الضرر برعيته من أجل إشباع رغبات الجند الظامئة أبداً. والرعية، بالمقابل، تتحول إلى قوى ضاربة توجهها ضده بيوت الفتنة، أي النـزاعات المنشقة عن وحدة المذهب، والمنفصلة عن الحاكم. والنتيجة المنطقية أن الفساد التام يعرض للممالك والملوك على السواء للاقتضاء الضروري بين تلازم الأسباب الثلاثة المذكورة وبين تبدد وحدة المذهب الذي به تكون وحدة المملكة، وضعف أولياء العهد واغترارهم الذي يؤدي إلى الاستعانة بالقوة الأجنبية، تلك الاستعانة التي تلحق بالبنيان الهش ضربة المعول الأخيرة التي تعصف به.

لقد كان الماوردي يقرأ بهذه الأسباب الثلاثة تاريخ الإسلام منذ القرن الهجري الثاني، أي تاريخ الدولة العباسية ذاتها وعلى وجه التخصيص بدءاً من خلافة المتوكل، ما دام المديح الذي يكيله للخلفاء العباسيين يتوقف في الفصل المشار إليه عند الواثق. هل يعني هذا الموقف أن الفقيه الشافعي يدين خلافة المتوكل ويقصد بالاختلاف في وحدة المذهب التنكر لمبادئ الفكر الاعتزالي ؟ الواقع أن المسألة خطيرة بالنسبة لموقفنا الذي يقضي باعتبار الماوردي مفكراً أشعرياً، وهي تجابهنا بقوة، والتقدير الفائق الذي يخص به الخليفة العباسي المأمون يشجعنا على افتراض الماوردي مفكراً معتزلياً متأخراً، بالإضافة إلى الإشارة التي يلمز بها التراجمة إلى موافقة الرجل للمعتزلة في موقفهم من القدر. ولكن مواقف

أخرى في "الأحكام السلطانية" تحول دون ذلك. من ذلك أن الماوردي القاضي لا يجيز لمن «لا يقول بخبر الواحد»[13] أن يتولى منصب القضاء ؛ أي أنه ليس لمن كان يقول بمبادئ الاعتزال أن يتحمل مسؤولية خطيرة في حظيرة الدولة الإسلامية. المقصود بالوحدة في المذهب عند الماوردي هي وحدة الإجماع التي تجمع بين كل المفكرين السنيين، والمقصود بالفرقة هذا الاختلاف حول مبدأ الاختيار في الخلافة، ذلك الاختلاف الذي يغذي الدعاوى الشيعية كلها على اختلاف أقوالها. والماوردي، في تقديرنا الشخصي، لا ينظر إلى الحركات الشيعية إلا كمظاهر فرقة واختلاف عما أجمع عليه المسلمون وسببها يرجع في نهاية التحليل عنده إلى مواقف الحكام، أي إلى مواقف الخلفاء العباسيين أنفسهم: من حيث إسنادهم ولايات العهد إلى غلمان كان الحجاب والجند ورجال البلاط ورغبات النساء تعبث بهم، وبالفعل فإن المتتبع لتاريخ الدولة العباسية، وعلى الخصوص منذ وفاة المتوكل، يدرك مدى الوبال الذي كانت تولية العهد للأطفال الصغار وللمعتوهين تلحقه بالدولة العباسية وبالوجود المجتمعي للجماعات الإسلامية التي يخضع لها. وكذلك من حيث التجاء أولئك الخلفاء إلى القوة العسكرية التركية التي ينطبق على تاريخ تعاملها مع العباسيين وعلى وجودها في بغداد الصورة القاتمة التي يرسمها لها. وبالتالي فإن التشيع، الفرقة الحقيقية التي أصابت وحدة المذهب، لا يكون عند الماوردي سوى نتيجة لتضافر عاملين يرجع أمرهما أولاً وأخيراً إلى الخلافة.

لقد كان أبو الحسن الماوردي يقرأ تاريخ الإسلام، وتاريخ العباسيين على وجه التخصيص، قراءة مفكر سياسي يهمه بالدرجة الأولى أمر الحاضر السياسي الذي يعيش فيه والذي يقوم دوره كفقيه في تشريع أحكام علمية له. ولكن الحاضر ليس وحدة مقفلة على ذاتها أو ذرة منعزلة عن مجموع أحداث التاريخ

(13) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 57.

الشمولي والإسلامي. إن الواقع السياسي المضطرب ليس سوى نتيجة ضرورية لتفاعل أسباب متداخلة يكون التاريخ وحده كفيلاً بحلها والنظر إلى الحاضر مجرداً، والانصراف في التشريع إلى المبادئ النظرية المجردة وحدها لا يسمح بقيام فكر سياسي واع ولا تكون في مكنته تقديم حلول عملية لحاضر سيئ تعلن كل مظاهره عن الدخول في الحلقة الأخيرة من الفساد.

إن النقد السياسي الواعي لواقع سياسي مضطرب يعني في الوقت ذاته طرح البديل الموضوعي من أجل تغيير ذلك الواقع، سواء كان التغيير يهدف تبديلات جذرية، أو كان يسعى إلى الإصلاح فقط، أي إلى الاحتفاظ بما يمكن الاحتفاظ به. وعندما يتناول النقد الواعي الواقع أيضاً فإنما يكون ذلك عند المفكر السياسي بغية فهمه فهماً ذكياً مستنيراً، وإن ذلك الفهم يصبح بدوره منطلقاً محورياً في التشريع السياسي أي في صياغة نظرية سياسية متكاملة. ذلك ما يكسب النظرية السياسية طابعها الإيجابي كأداة ممكنة للعمل وإلا استحالت النظرية إلى وعظ وإرشاد وأصبحت لا تعدو في الأذهان صورة أحلام اليقظة. وهذا ما نجد أبا الحسن الماوردي قد أدركه إدراكاً عميقاً فريداً من نوعه متى قارناه بمعاصريه الأشاعرة بشكل خاص.

الاختيار السياسي الأساسي عند الفقيه الشافعي واضح وضوحاً كافياً، وطبيعة الصراع الإيديولوجي بين أهل السنة والشيعة عموماً تجعل ذلك الوضوح يبلغ درجة البداهة. إن الماوردي لا يرفض الخلافة العباسية رفضاً قاطعاً على الأقل، وإلا كان الأمر يتعلق بتناقض فادح، إنه يرفض الصورة الجديدة التي أصبحت عليها الخلافة والتي يُرجع إليها كل الشرور التي نتج الواقع السياسي المضطرب عنها. لقد أفقد الحضور البويهي الشرعية التي تقوم عليها تلك الخلافة كل مبرراتها والخليفة قد استحال - كما يصوره البيروني، ذلك المعاصر العظيم للماوردي - إلى "رئيس الإسلام"، أي إلى شخص فقد كل سلطة فعلية، في الوقت الذي ترتكب فيه كل الموبقات باسم الخليفة، وتكون الخلافة - من الناحية

المبدئية - شكل الوجود السياسي الوحيد الممكن من وجهة النظر الإسلامية. إن الأمر يتعلق بإنقاذ الخلافة أكثر مما هو يتعلق بالدفاع عن الخلفاء كأشخاص، بالخلافة من حيث هي مؤسسة شرعية لها حقوق نظرية وعليها واجبات شرعية دينية وسياسية معاً. إن الأمر بهذه الكيفية لا يعود متعلقاً حتى بالنفوذ البويهي فالماوردي الذي عاشر البويهيين في عمره الطويل وكان مُقَرَّباً منهم كان يدرك أن نهايتهم قريبة، والسفارات الثلاث الخطيرة التي قام بها للقادر وللقائم كانت تسهم كلها في التعجيل بتلك النهاية. إذا دالت دولة البويهيين فهناك قوى عسكرية جديدة تتحرق شوقاً إلى بغداد، والخلفاء العباسيون لم يعد في إمكانهم منذ أمد بعيد الاستغناء عن القوة الأجنبية التي يستسلمون إليها كقدر مجهول. هناك السلاجقة وهناك الغزنويون، وليس للخليفة العباسي إلا أن يختار أقل الأعداء الخلفاء شراً بالنسبة إليه وأقدرهم على الدفاع عنه في الوقت ذاته.

ها نحن الآن بصدد الاقتراب من فهم ما كان الماوردي يروم تحقيقه: هنالك فوضى سياسية واضطراب يخلقان بدورهما خلافة فوضوية مضطربة، وهنالك غموض نظري في فهم معنى السلطة ومعنى الحكم، وبالتالي في فهم معنى الدولة الإسلامية. سنجد أن البحث الدائب في تاريخ الإسلام عن معنى محدد للدولة هو الخط الرابط بين كل حلقات ذلك التاريخ، وهو الخيط الذي يوجهنا في معرفة كل أشكال الصراع الإيديولوجي منذ خلافة عثمان حتى المرحلة التي كان الماوردي شاهداً عليها؛ وما سيتوضح لنا في الفصل اللاحق من هذه الدراسة هو أن ميلاد الفكر الأشعري برمته - كفكر تحتل فيه النظرية السياسية مكان الصدارة - أتى كنتيجة معقدة من نتائج ذلك البحث. لقد استطاع الماوردي أن يربط في تفكيره السياسي بين الفوضى السياسية المتجسدة في صورة الخلافة العباسية الهشة (التي تظل على كل حال الخلافة الشرعية في مقابل ما يدعو إليه الشيعة من خروج على الإجماع) وبين الغموض النظري الذي يحيط بمعنى الدولة كوجود سياسي ينتظم به أمر الجماعة الإسلامية وتتحقق به استمرارية الوظيفة النبوية في حراسة الدين

وسياسة الدنيا. كانت نتيجة ذلك الربط أن إشكالية الماوردي السياسية كانت إشكالية عملية ونظرية معاً ؛ عملية لأنها تستهدف حلاً سياسياً عملياً لواقع هش ينذر بالدمار، ونظرية لأنها تستهدف صياغة نظرية عامة للدولة الإسلامية، والحدان النظري والعملي يكونان عند الفقيه الشافعي وحدة تامة هي التي تجعلنا نتحدث عن مشروع سياسي ماوردي.

إن الحلول العملية التي ينادي بها الماوردي ضمناً هي نفسها التي تسود الفكر السياسي الأشعري وإن كان موقف المفكر يأتي فيها متسماً بطابع أصالة متفردة. فبيان "الاعتقاد القادري" يكشف عن أرضية مناسبة تستطيع الجماعة الإسلامية أن تحقق بواسطتها وحدة في الاعتقاد ووحدة في المذهب يمكن أن تجتمع حولها "السيوف" مرة جديدة، بعد أن ظلت مختلفة نتيجة لموقف التناقض الذي خلقته داخل الجناح السني سيادة الفكر الحنبلي الذي كشف عن عدم جدواه مرتين : لأنه لم يستطع أن يوحد بين مجهودات أهل السنة في مجابهة الدعاوى الشيعية، بل دفع، على العكس من ذلك، إلى تبديد تلك الجهود. ولأنه برهن على فشله السريع في عدم صلاحيته للخلافة العباسية في صنع صيغة مناسبة لها للحكم. ومبادئ الاعتقاد القادري هي من المرونة والعمومية بحيث أنها استطاعت أن تستقطب حولها كل المدارس الفقهية، وأن تكون أكثر من ذلك «بياناً سياسياً أشعرياً» - لأسباب سنعرض لها فيما بعد - ومن الناحية العملية نجح القادر فعلاً في توجيه كل جهود الفقهاء من المذاهب المختلفة لصالح "دعوته السنية" ضامناً بذلك أنصاراً لهم تأثير واسع على الفئات العريضة من المسلمين، وهو العمل الذي رأينا الماوردي من جانبه يتصدى لإنجازه بحماس كبير. وحدة المذهب عن طريق البيان القادري وعن طريق الفكر الأشعري تصبح إذن أمراً محتمل التحقيق، والذي يبقى عمله بعد ذلك هو مسألة تنظيم العلاقة بين الخلافة وبين القوة العسكرية الأجنبية، ونحن قد عرفنا للماوردي مواقف حاسمة في هذا الاتجاه.

ولكن الأساس يظل عند الفقيه الشافعي الجهد النظري الذي بذله، أي الحلول النظرية التي يقترحها في صورة تشريع عملي في "الأحكام السلطانية" أساساً وبصفة توضيحية وتكميلية في "نصيحة الملوك". أدرك الماوردي أن العمل الفعال يقتضي توفر نظرية ناجعة وواضحة في الدولة الإسلامية تواجه بها الدعاوى الشيعية ويعالج بها الواقع السياسي المضطرب، والدور الأهم الذي ينتظر منه كمنظر سياسي وكفقيه مشرع معاً يقوم بالدرجة الأولى في قوة ودقة ذلك الجهد النظري، دون أن يعني ذلك الانصراف عن الواقع الملموس إلى التأمل المجرد. ولكننا نكتشف اليوم - للأسف - أن دارسي الماوردي من عرب ومستشرقين على السواء لم يفهموا ذلك الجهد على حقيقته - رغم عمق النظر الذي اتسم به البعض منهم[14] لأنهم لم يروا في الرجل إلا مفكراً يقدم نظرية للخلافة فيسهم في شرح هذه النظرية كما ساهم في ذلك - سواء بسواء - كل المفكرين السنيين من الأشاعرة ومن غير الأشاعرة ؛ أي أننا نستطيع أن نقرأ الماوردي كما نقرأ البغدادي والباقلاني والجويني والفراء والغزالي، بل وكما نقرأ المفكر الذي لم يكن الأمر عنده يعدو وضع الخطاطة الأولى لتلك النظرية: أبا الحسن الأشعري. لقد اختلفت أحكام أولئك الدارسين حول قيمة الماوردي الذي يقدم لنا نظرية في الخلافة، ولكن دون أن يجشم أحد منهم نفسه عناء الانتباه إلى قيمة الرجل كمفكر يجاوز التشريع للخلافة إلى التشريع للدولة، لدولة تشكل الخلافة، بكل تأكيد، نواتها ولكنه لا يقوم فيها وحدها من حيث هي كذلك. والنتيجة العملية لموقف أولئك الدارسين أنهم ينـزعون إلى تجزيء الكتاب الأساسي "الأحكام السلطانية" إلى شطرين غير متكافئين : يتمثل الشطر الأول في الفصل الأول من الكتاب - أي

(14) نحن نفكر بصفة خاصة في مقالة الأستاذ لاوست المشار إليها «عمل الماوردي وفكره السياسيين»؛ وفي مقال المرحوم : هاملتون جب «نظرية الماوردي في الخلافة»، (ترجمه ضمن مجموعة دراسات في حضارة الإسلام الأستاذ إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 2، 1974) ؛ وأيضاً في المقال الممتع الذي كتبه الأستاذ حازم طالب مشتاق، أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد : «الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، المطبعة العربية، بغداد، 1970.

ذلك يتعلق بأحكام الإمامة – وقد يتجاوزونه أحياناً قليلة إلى الفصلين اللاحقين عليه (أحكام الوزارة، وأحكام الإمارة). ويتمثل الشطر الثاني في الفصول الأخرى العديدة التي تشرع للإقطاع والموات والأرفاق، ولأحكام القضاء والمظالم والحسبة والخراج، بحيث أن الماوردي يكون بالنسبة لهم مفكراً ينظر للخلافة في الشطر الأول، ويتحول في الشطر الثاني إلى رجل موسوعي يستنبط من أقوال الفقهاء ومواقفهم ما يقنن به لأحكام المؤسسات القضائية والإدارية المختلفة. أما الجهد الذكي الذي يبذله الماوردي في "نصيحة الملوك" وبصفة أخص في الفصل الثالث المشار إليه منه، فلا نكاد نعثر على دارس كلف نفسه مشقة الإشارة إليه[15].

سنقول في فصل لاحق – نخصصه لمناقشة طبيعة الدولة في تصور الماوردي لها – أن نظرية الخلافة تظل دائماً هي النواة التي يدور حولها تفكير الفقيه الشافعي، وأنه بدون فهم المقتضيات النظرية لتلك النظرية لن نتوصل إلى فهم حقيقي لفكر الرجل، لأن ذلك التفكير يعني بصفة مستمرة رجوعاً وإرجاعاً إلى الخلافة. ولكننا سنضيف مباشرة أن نظرية الماوردي في الخلافة لا تمثل – مع وعينا بأهميتها الفائقة – إلا مدخلاً لفكرة عامة تتجاوز تلك النظرية، أي أنها تمهدنا فقط لفهم النظرية العامة التي يصوغها الماوردي للدولة الإسلامية، لدولة الخلافة.

لا نستطيع أن نتبين أهمية فكر الماوردي السياسي، من حيث هو يقدم لنا مشروعاً سياسياً كبيراً هو في جانبه النظري النظرية العامة في الدولة، إلا متى قمنا بمراجعة شاملة للأرضية الفكرية – المجتمعية التي نشأ فيها التفكير السياسي في

---

(15) بعض الدارسين يشيرون – مجرد الإشارة – إلى أن للماوردي مؤلفات عديدة في السياسة بجانب "الأحكام السلطانية" (وهي لا تزال في صورة مخطوطات طبعاً)، من بينها "نصيحة الملوك" بالمكتبة الوطنية بباريس، ولكن لا أحد من أولئك الدارسين يشعرنا بقراءته فعلاً لـ "نصيحة الملوك". هذه الحقيقة تعكس بعض الإهمال الذي قابل به الدارسون كتابة الماوردي الكثيرة والتي لا يشتهر منها إلا "الأحكام السلطانية" والمؤلف الأخلاقي "أدب الدنيا".

الإسلام بصفة عامة، بدءاً من الصراع حول السلطة الذي عرفه حكم الخليفة عثمان بن عفان – والذي يسجل النشأة الأولى لعلم الكلام – حتى التطور الذي عرفه في منتصف القرن الرابع الهجري، والذي يسجل ميلاد الفكر السياسي الأشعري وذلك لاعتبارين أساسيين في الواقع. أولهما لأننا نرى في أبي الحسن الماوردي مفكراً سياسياً أشعرياً يقدم لنا من جهة تلخيصاً لكل النظرية السياسية الأشعرية ومن جهة أخرى يقوم بتطوير حاسم لتلك النظرية، وثمة تكمن كل الأصالة والخصوصية اللتان يتميز بهما تفكيره. هذا الاعتبار الأول يجعلنا في حاجة إلى معرفة الشروط الموضوعية التي أدت إلى ميلاد الفكر السياسي الأشعري وتبلوره السريع كفكر يدخل في الإطار الكلي الذي كان يوجه الفكر السياسي في الإسلام، أي كبحث دائم عن معنى محدد للدولة الإسلامية، ومن ثم كحل لمشكل عويص لا يزال مطروحاً في تاريخ الإسلام منذ "الفتنة الكبرى" وحتى الصراع المادي الذي عرفه ذلك التاريخ في القرن الرابع بين أهل السنة وبين الشيعة. كما يجعلنا هذا الاعتبار أيضاً في حاجة إلى تحديد دقيق - منهجي في الأساس - للمحاور النظرية الكبرى التي يدور حولها الفكر السياسي الأشعري. وثاني هذين الاعتبارين يرجع إلى كون المصادرات الأشعرية الكبرى لا ترد عند الماوردي إلا بكيفية ضمنية فقط، بل وأكثر من ذلك لأنها تكون عنده بمثابة مسلمات لا يهتم كثيراً بالبرهنة عليها. مصدر هذا الموقف عند الفقيه الشافعي يرجع بالدرجة الأولى إلى المنهج الذي أخذ به في تفكيره وإلى الهدف الذي سخر تفكيره من أجل خدمته. إن الماوردي يرى أن الدخول في جدال مباشر مكشوف مع الشيعة أمر لا يعنيه أساساً، ليس لأنه يعتبر أن ذلك الجدال غير ضروري أو أنه تافه، بل ربما لكونه اعتقد أنه لن يضيف بمساهمته فيه شيئاً ذا قيمة إلى ما قام به كل من الباقلاني والبغدادي، كل على طريقته الخاصة، ولأن الهدف الذي اختطه لنفسه كان يقضي بضرورة مجاوزة الجدال إلى التشريع، وقد جاءت تشريعات

الماوردي في نهاية الأمر خدمة فائقة لذلك الجدال لأننا نرى في الماوردي اليوم مفكراً يقدم لنا نظرية كاملة للدولة الإسلامية في التصور الأشعري لها.

فهم الفكر السياسي الأشعري - في إطار فهم كلي لتطور البحث في المشكلة السياسية في الإسلام - يمهد لفهم التفكير السياسي الماوردي أولاً، وهو ما يسمح لنا ثانياً بتقدير موضوعي لقيمة المساهمة التي يقدمها الرجل من أجل تقديم حل نظري لهذه المشكلة ونحن لذلك مطالبون بالوقوف في البداية عند الفكر السياسي الأشعري وقفة تستهدف الخروج بملاحظات منهجية عامة. وقيمة الماوردي الكبرى - بالنسبة لمعاصريه الأشاعرة على الخصوص - تقوم في كونه استطاع أن يتجاوز الطابع الغالب الذي ميز النظرية الأشعرية أي طابع الجدال والسجال، وهو قد تجاوزه تجاوزاً عملياً بالتنظيم والتشريع، بمعنى أنه قد أنزل المشكلة السياسية من سماء علم الكلام إلى أرض الفقه. قد تكون تلك المجاوزة تخدم الأهداف التي كان ذلك الجدال يدافع عنها، لكن الأكيد أيضاً أن الماوردي يجعلنا أمام نظرية سياسية كاملة ؛ أي أمام نظرية عامة للدولة الإسلامية، ولكن التشريع - بالكيفية العجيبة التي أنجزه الماوردي بها - لم يكن يتأتى له دون التوفر على عدد من المعطيات الشخصية : تمثل لتاريخ الإسلام هو تمثل ماوردي متميز له لأسباب سنحاول توضيحها، وتحليل وتقويم ذكيين للواقع السياسي المضطرب الذي كان يعيش فيه. وتصور للحلول الممكنة النظرية والعملية معاً - من أجل التغيير النسبي لذلك الواقع. وهذا ما يعني في نهاية التحليل - أن التشريع السياسي الذي نقرأه عند أبي الحسن الماوردي لم يكن ممكناً دون التوفر على مشروع سياسي محدد المعالم واضح الأهداف.

التمثل الماوردي لتاريخ الإسلام تمثل يدخل في الكيان العضوي لنظريته السياسية العامة. نقصد بهذا القول أن التصور التاريخي لا يتجلى لنا بصوزة مفردة في الفصل الثالث الذي أشرنا إليه من مخطوط "نصيحة الملوك" فحسب، وإنما هو

يتضح لنا أيضاً في كل الفصول العشرين التي تؤلف الكتاب الأساسي : "الأحكام السلطانية"، هو لا يتضح لنا إلا إذا قرأنا الأحكام «بـ» النصيحة وقرأنا النصيحة بالأحكام، أي متى استطعنا أن ندرك فكر الماوردي السياسي في وحدته. ليس التمثل التاريخي عند الماوردي عملاً نقدياً يستهدف به الحاضر فحسب، أي أنه ليس "تاريخاً وعظياً" فحسب، وإلا كان النقد يقف عنده عند حدوده السلبية فقط. التاريخ عند الفقيه الشافعي هو بالدرجة الأولى "تاريخ مشرع" أي أنه يقوم عنده بمثابة المصدر الأساسي الذي يستقى منه في التشريع. إذا كانت هنالك جوانب عديدة تتعلق بتنظيم الشؤون الاقتصادية والإدارية، وأمور ترجع إلى المؤسسات السياسية للدولة الإسلامية - بما في ذلك الخلافة ذاتها - لم يثبت القرآن فيها بصفة حاسمة، فكانت مثاراً لتأويلات مختلفة. وإذا لم تكن السنة النبوية قد بثت بدورها، وإذا كان الوجود المادي للجماعة الإسلامية قد فرض على التاريخ الإسلامي مسيرة معينة على كل حال، وإذا وجد المشرع السياسي الأشعري نفسه أمام معطيات مماثلة فإن المخرج الوحيد عنده يكمن في "الإجماع"، أي في ما قام به الواحد من الخلفاء الراشدين، أو من الخلفاء اللاحقين عليهم من أمويين وعباسيين على السواء ووافقه عليهم "علماء الوقت" أو هم لم يعترضوا عليه فيه على الأقل. التاريخ الإسلامي "تاريخ شرعي" لأنه أشبه ما يكون بالسلسلة الواحدة المتصلة الحلقات، وكل حلقة جديدة تغني تصورنا للسلف الصالح، ذلك السلف الذي يظل أبداً قدوة صالحة في القول وفي الفعل وفي التشريع. بذلك التاريخ يشرع الماوردي لأحكام الخلافة أولاً، بل إنه يستنـزفه في الكثير من العناصر المكونة لها استنزافاً كاملاً وبه يشرع لأحكام الإمارة على البلاد، ولأحكام القضاء وأحكام الجيش وأحكام الإدارة. وبه يشرع كذلك للأحكام التي تتعلق بقانون الأرض وللمسائل التي ترجع إلى التنظيم الاقتصادي والمالي للدولة الإسلامية. وهو يشرع لكل تلك الأحكام - كما أشرنا إلى ذلك

سابقاً - لا كفقيه يعرض لآراء ومواقف المدارس الفقهية المختلفة كما يدعي ذلك، وليس كذلك كعميد للمذهب الشافعي يعرض لموقف المذهب الشافعي ويدافع عنه، كما يمكن أن نتوهم ذلك، وإنما كمفكر سياسي أشعري يبحث لنفسه عن الخروج بوجهة نظر شخصية متميزة، ولو كانت تلك الوجهة من النظر تتعارض مع ما عليه «مذهب الشافعي رحمه الله وجمهور الفقهاء». والتمثل التاريخي الماوردي تمثل توجهه وتغنيه معاً النظرية السياسية التي تبحث عن سندها القوي في التاريخ. إن أبا الحسن الماوردي يقدم لنا البرهان مرة أخرى، إن كنا في حاجة إلى ذلك، أنه ليست هناك "قراءة بريئة" للتاريخ، وأن تلك القراءة تصبح أقل ما تكون "براءة" عندما يقوم بها المفكر السياسي بهدف صياغة نظرية سياسية عامة، ونحن سنجد الرجل يقسر التاريخ مرات متعددة على الاستجابة مع المواقف التي يدافع عنها في نظريته، مثلما هو الشأن مثلاً في آرائه في ولاية العهد. لقد كان أبو الحسن يتشبث بالتاريخ الإسلامي كمصدر وحيد للتشريع السياسي في العديد من الأحيان ولكن المنطلق الحقيقي عنده يظل دائماً هو الحاضر الذي يعيش فيه. وحيث إن الحلول الضمنية تقوم عنده قبل الرجوع إلى ذلك التاريخ، فقد كان ينظر إلى التاريخ تماماً كما ينظر إليه كل مشرع سياسي يبحث فيه عن حجة وسند للآراء التي يدافع عنها. كان تعامل الماوردي مع التاريخ إذن تعاملاً واعياً مقصوداً، بل إنه كان على أكبر ما يكون الوعي والقصد الواضح.

التشريع الفقهي العملي لدولة الخلافة، أي الدولة الإسلامية في التصور الماوردي لها، والمساهمة الإيجابية في كل ما من شأنه أن يدعم الخلافة العباسية المتفككة، والتي يبدي القادر وبعده القائم إرادة قوية للإصلاح من شأنها. تلك هي خلاصة الحلول النظرية والعملية التي تقوم ضمناً في كتابة الفقيه الشافعي وأعماله والتي يقوم دورنا كباحثين - أي كقارئين يبحثون عن الصلة بين فكر الماوردي وبين الواقع السياسي الذي عاش في توضيحها، وإجلائها، توضيحاً

وإجلاءً يمكننا من فهم الخط الذي قطعه التفكير السياسي في الإسلام. تلك الحلول النظرية والعملية معاً ترجع في تقديرنا الشخصي إلى الكيفية التي يعرض بها أبو الحسن الماوردي لمسألة السلطة الواحدة التي لا يكون لها أن تقبل انقساماً أو تعدداً من الناحية المبدئية - السلطة موزعة عملياً، ولكن الاعتراف المبدئي بها يعني تقويض كل التحليل الذي يقوم المفكر الأشعري به ومن ثم بطلان كل البناء السياسي الذي يقيمه على أساس ذلك التحليل. هناك اقتضاء ضروري بين قيام واستقرار الدولة التي يشرع الماوردي لها وبين استمراريتها من جهة أخرى، وتلك مسألة جعلت كل نظرية الماوردي السياسية محط انتقادات شديدة لا مندوحة لنا عن الاعتراف أن الأسباب التي كانت تحتج بها تلك الانتقادات كانت تبلغ في بعض الأحيان من الشدة ما يكون الفقيه الشافعي بموجبه منظراً يرسم للخلافة وللدولة الإسلامية صورة لا يمكن أن يكون لها وجود إلا في فكر الماوردي وقد ابتعد عن الواقع السياسي الذي يفكر فيه ابتعاداً موغلاً في التجريد، أو أن تلك الانتقادات تحمل على القول بأن كل عمل الرجل لم يكن يعدو الجهد الإيديولوجي الذي يبذله المفكر الذي يريد أن يلتمس لذلك الواقع من التبريرات ما يدفعه، أحياناً، إلى الخروج عن قاعدة الشرع التي ينطلق منها.

إن الأطروحة العامة التي ندافع عنها في هذه الرسالة تقضي باعتبار الأحكام المختلفة التي أطلقها الباحثون الذين تناولوا نظرية الماوردي في الخلافة بالتحليل ؛ أولئك الذين نشهد لأغلبهم بعمق المعرفة بالفكر الإسلامي تاريخاً وإنتاجاً نظرياً (أمثال الأساتذة : هاملتون جب وبروكلمان وسوفاجيه) كانت أحكاماً ناقصة متسرعة اعتباراً لعدة أسباب ؛ منها أنهم لا يرون في الماوردي إلا مفكراً يسهم بدوره في كتابة نظرية للخلافة، والنتيجة هي ما أشرنا إليه من النظرة التجزيئية إلى كتاب "الأحكام السلطانية" ومنها أيضاً أنهم لم يكلفوا أنفسهم مشقة النظر إلى نظرية الماوردي السياسية في صلتها بالفكر السياسي الأشعري،

وفي صلتها بتطور البحث في المشكلة السياسية الكبرى في الإسلام : مسألة الحكم، رغم إدراكهم للأهمية الخاصة التي تمثلها هذه المشكلة في تاريخ الفكر الإسلامي كله، بمختلف جوانبه تقريباً، ومنها أيضاً أن الحظ لم يسعفهم بالاطلاع على المضامين الجديدة التي تغني بها نظرية الماوردي السياسية في مخطوطته "نصيحة الملوك". والنتيجة العامة التي ننتهي نحن إليها، ونجعلها منطلقاً لفهمنا لفكر الماوردي السياسي، هي أن أولئك الدارسين لم ينتبهوا إلى دلالة المشروع السياسي في كتابة الماوردي كمشروع عام : نظري وعملي معاً، وإنما هم قد توقفوا عند لحظة من لحظات ذلك المشروع - هي بكل تأكيد من أدق لحظاته وأشدها حرجاً - ولكن الفهم الواعي لا يتأتى إلا بإدراك كلي للمشروع في جميع لحظاته، وفي الخيط الرابط بين كل تلك اللحظات.

قد يجوز الحكم على نظرية الماوردي السياسية بأن لها مغزى تبريرياً واضحاً، ونحن قد قلنا عند بداية هذا الفصل أننا كنا سنكتفي بإصدار حكم مماثل لو كنا نتوخى السرعة في إصدار الأحكام. كما أنه قد يكون لنا وصف البناء السياسي الذي يقيمه الماوردي بالمثالية لو كنا نرى في نظرية الدولة التي يشرع لأحكامها الدولة الإسلامية على وجه الإطلاق، أي تلك التي تكون صالحة لكل زمان ولكل مكان. ولكننا لا نهدف لهذا الأمر ولا إلى ذاك، فالماوردي، بالنسبة لنا، مفكر سياسي إسلامي من القرن الهجري الخامس، وكتابته تكشف عن الكيفية التي كان الفقهاء ينظرون بها إلى المشكلة السياسية الكبرى في زمانهم. والوصول إلى هذه النتيجة يشكل - في حد ذاته - نتيجة إيجابية هي من جملة ما تتوخاه هذه الرسالة. إن الهدف عند أبي الحسن الماوردي لم يقتصر على مجرد التبرير النظري لواقع الخلافة السيء الذي كان شاهداً ممتازاً عليه. هنالك تبريرات جلية في العديد من الحالات، ولكن هنالك في الأساس خط فكري ليس التبرير كل قوامه. أدرك الماوردي أن الخلافة لا تستطيع بالفعل أن تمارس كل الصلاحيات التي يخولها

الفقهاء لها وأن الإمارة على البلاد ليست بالفعل - في الحالات الغالبة - نيابة عن الخلافة أو أنها تقليد استكفاء. هنالك الاغتصاب، لأن الولايات هي من الناحية العملية ولايات استيلاء يقتطع بها هذا الأمير أو ذاك من الدولة جزءاً يستبد بإدارته. وهنالك اغتصاب، لأن الحضور البويهي أو السلجوقي - أو حضور قوة أجنبية عسكرية أخرى - شر لا سبيل إلى دفعه. لكن الماوردي كان يعتقد بالمقابل أنه ينبغي على المشرع أن يميز بين الأوضاع المؤقتة التي تفرض ذلك الواقع وبين الأحوال العامة للممالك والملوك، وأنه ينبغي بالدرجة الأولى أن توضع حدود نظرية لذلك الاغتصاب. إن الماوردي لا يهتم بأمر الخلفاء كأشخاص، وإنما هو بالأحرى يهتم بأمر الخلافة ككيان سياسي يريد له أن يكون من الطواعية والمرونة بحيث يسمح بالتمسك به والدفاع عنه من أجل الدفاع عن الوجود الشرعي للدولة الإسلامية. هنالك صعوبة في فهم هذه المسألة الدقيقة بالذات : الدولة في التصور الماوردي لها هي دولة الخلافة، أي تلك التي تتصدر فيها الخلافة كمؤسسة سياسية وحيدة ممكنة، ولكن تلك الخلافة لا تكون مع ذلك إلا وسيلة لقيام تلك الدولة واستقرارها أولاً ووسيلة من أجل استمراريتها ثانياً. إن الماوردي في كلمة واحدة لا يمثل في تقديرنا الشخصي - مثال المدافع المتحمس عن الخليفة كشخص متجسد. وعندما نتابعه في المقتضيات التشريعية لحقوق هذا الخليفة تكتشف أنه سرعان ما يتنصل عنه. ذلك مغزى الحديث الطويل عن الأحوال التي تسقط فيها خلافة شخص من الأشخاص، ونحن سنذهب إلى أبعد من ذلك عندما نقرر نتيجة صغيرة أسلمتنا إليها قراءتنا للماوردي كمفكر سياسي أشعري : إذا كنا نعتبر أن الشهرة التي اكتسبها في تاريخ الفكر الإسلامي كتاب "الأحكام السلطانية" ترجع إلى كون الماوردي يقدم لنا صياغة ممتازة لنظرية الخلافة فإننا سنكون واهمين، إذ لا شيء في عناصر تلك النظرية يدل على امتياز لأبي ا لحسن عن الباقلاني وعن البغدادي، بل إننا لن نحقق أي تقدم في فهمنا لطبيعة التفكير السياسي الذي يصدر عنه الرجل.

المشروع السياسي الماوردي هو التنظير للدولة الإسلامية، والخلافة هي العنصر البارز في ذلك التنظير، ولكنها ليست بمفردها كل الوجود السياسي للجماعة الإسلامية. هكذا نريد أن نحاكم في هذه الدراسة فكر أبي الحسن، وتلك هي المساهمة المتواضعة التي نطمح إلى المشاركة بواسطتها في تطوير فهمنا لطبيعة التفكير السياسي في الإسلام، ومن ثم فإن أحد الجهود التي نبذلها في هذه الدراسة تقوم في محاولة تقديم جواب يحقق لنا أكبر ما يكون من الوحدة في فهم طبيعة هذه الدولة التي يشرع الفقيه الشافعي لأحكامها، دولة الخلافة.

يبقى سؤال طرحناه في بداية هذا الفصل، وسنجد أننا نطرحه ضمنياً في الفصول المقبلة أيضاً : ما هي القيمة النظرية والعملية معاً للنظرية السياسية التي كتبها الماوردي بالنسبة للظرف التاريخي الذي عاش فيه، وبالنسبة للفكر السياسي الأشعري ؟ لقد كان هذا السؤال هو الموجه الأكبر لنا في قراءة ما أمكننا الوقوف عليه من مؤلفات الماوردي السياسية، ونحن في كل المرات التي نشير فيها إلى ضرورة التمييز بين قراءة تقضي بمتابعة الفقيه الشافعي متابعة ساذجة لا يتجاوز فيها دور الباحث الجمع بين الآراء المتفرقة بغية الوصول إلى الفكرة الكلية وبين قراءة صعبة، لا تدعي لنفسها أي وجه من أوجه البراءة، لتلك الآراء تهدف إلى فهمها كتفكير سياسي لا نتوصل إلى فهمه بدون فهم الظروف الموضوعية، أي الشروط المجتمعية والفكرية معاً، التي سمحت بظهور ذلك التفكير، ودون الربط بينه وبين تيار فكري عام هو الفكر السياسي الأشعري. أيّاً كانت النتائج التي يمكن أن تسلم إليها هذه الرسالة فإن الأكيد عندنا أن أبا الحسن الماوردي يمثل مرحلة هامة من مراحل تطور البحث السياسي في الإسلام. إذا نظرنا إليه كمفكر سياسي أشعري يدور فكره في فلك المحاور العامة التي تميز ذلك الفكر، فإن امتيازه يقوم في خصوصيته التي تجعلنا نحكم بأن كتابته السياسية تشكل تلخيصاً مركزاً ذكياً للمراحل التي قطعها ذلك الفكر منذ وفاة أبي الحسن الأشعري، تلك الوفاة التي تقارب في تاريخها قدوم البويهيين إلى بغداد، في الوقت

الذي يكون فيه التفكير الشخصي للماوردي مجاوزة كبيرة للمصادرات الكبرى لذلك الفكر، ومن ثم تطويراً له. وإذا نظرنا إليه من حيث هو مفكر سياسي بصفة عامة أي - بحسب المنظور الذي تأخذ به من حيث هو يقدم أجوبة ممكنة عن السؤال الذي يطرحه الغموض الذي يحيط بمعنى الدولة في الاسلام فإننا نجدنا أمام مفكر إسلامي يتجاوز (للمرة الأولى في تاريخ الإسلام السياسي) الجدل إلى التشريع، بمعنى أن المشكلة السياسية تنتقل مع الماوردي - للمرة الأولى - من علم الكلام إلى الفقه، وتلك في تقديرنا، شهادة كبيرة على قيمة الماوردي الفقيه الشافعي والمفكر السياسي الأشعري معاً.

أما القيمة النظرية والعملية معاً لنظرية الماوردي السياسية - أي ما تطمح هذه الرسالة إلى توضيحه - فهي ترجع عندنا إجمالاً إلى الوعي السياسي الذي كان يلازم الجهد الذي بذله صاحبه، وإلى قدرته على التمييز بين خدمة رجال كان منصبه وتقريبهم إياه يلزمانه بها وهم الخلفاء العباسيون، وبين قضية عامة كان يدافع عنها، وهي مسألة الدولة الإسلامية أو التنظيم السياسي للوجود المجتمعي في الإسلام بصورة عامة.

لقد كانت نتيجة الجهد الذي قام به أبو الحسن الماوردي - كما سنقول عند انتهائنا من مناقشة طبيعية هذه الدولة التي يشرع لها - أنه يقدم لنا نظرية سياسية إسلامية متكاملة قد يكون له الحق الكامل في الادعاء إنها النظرية الإسلامية المطلقة، ولكن لنا كامل الحق - بالمقابل - أن نقتصر في النظر إليها على اعتبار الظرف التاريخي الذي جعل ميلادها ممكناً، أي أن نقرأها في علاقتها بالوجود المجتمعي لمؤلفها كفقيه عاصر المجتمع الإسلامي في فترة من أشد مراحل وجوده السياسي ضعفاً واضطراباً، ولكن أيضاً في مرحلة من أكبر مراحل وجوده الفكري قدرة على الابتكار وعلى الإنتاج النظريين.

الفصل الثاني

المفكر السياسي والظرف التاريخي

"ملامح الفكر السياسي الأشعري"

المشروع السياسي الماوردي، على نحو ما عرضنا له في الصفحات السابقة، من حيث هو ما يسمح لنا وحده بفهم كتابة الفقيه السياسية، يجعلنا أمام ضرورة التعرف على الوجود المجتمعي والمناخ الفكري اللذان جعلا ظهور تفكير سياسي مماثل أمراً ممكناً ؛ بالوجود المجتمعي نقصد الظرف التاريخي الذي نشأ وعمل فيه أبو الحسن الماوردي والذي بلغت فيه الأزمة المزمنة التي وقع فيها الحكم العباسي شكلاً جديداً مخالفاً تمام المخالفة للأشكال التي كانت تعرفها طيلة القرنين من قبل ؛ وبالمناخ الفكري نقصد طبيعة الصراع الإيديولوجي الذي يعكس ذلك الظرف التاريخي ويعبر عنه تعبيراً واضحاً، بيد أن ذلك الوجود المجتمعي المضطرب لم يكن سوى نتيجة عادية للكيفية التي سار عليها تاريخ الإسلام في الشرق العربي، وفي بلاد ما بين النهرين خاصة، ومن ثم فلا سبيل للدارس إلى فهم ذلك الظرف التاريخي المحدد في معزل عن الأزمنة السابقة عليه، والتي كانت بمعنى قوى ممهدة له ومؤدية إليه. وكذلك لا سبيل إلى فهم الصراع الإيديولوجي المصاحب لذلك الظرف التاريخي في معزل عن فهم المشكلة السياسية التي ما فتئ الوجود السياسي في الإسلام يثيرها منذ وفاة النبي ﷺ، تلك التي نرى فيها بدورنا المحور الأساسي الذي يدور حوله كل الإنتاج الفكري في بلاد الإسلام. وإذا كنا نعتبر الماوردي مفكراً سياسياً أشعرياً متميزاً ؛ بمعنى أنه يساهم في بلورة الدعاوي السياسية الأشعرية ويصدر في تفكيره عن المصادرات الكبرى لذلك الفكر، في الوقت الذي تكون فيه لتفكيره خصوصيته المميزة التي نرجعها إلى طبيعة مشروعه السياسي. وإذا كنا قبل ذلك نرى في التفكير السياسي الأشعري جواباً

جديداً متطوراً عن سؤال قديم ثابت حول معنى التنظيم السياسي في الإسلام، فإن الحديث عن المفكر السياسي أبي الحسن الماوردي، وصلته بالظرف التاريخي الذي تتحدد فيه كافة الأبعاد التي يأخذ بها ذلك المفكر هو بالضرورة حديث عن الملامح الكبرى للنظرية السياسية الأشعرية. للسبب الأول الذي أشرنا إليه في تقديمنا لهذه الدراسة: ما يعتبر عند الأشاعرة نتائج يسلمهم إليها جدالهم مع خصومهم من الشيعة يشكل عند الماوردي منطلقات لتفكير جديد يميزه طابعه التشريعي العملي، وحيث أن المسلمات الأشعرية تكون إما خفية مضمرة أو ضمنية في ذلك التفكير فإن إجلائها يصبح ضرورة تمليها شروط البحث العلمي. وللسبب الثاني، المشار إليه ضمنياً كذلك، من كوننا نعتبر الفكر السياسي الأشعري مرحلة جديدة من مراحل تطور التفكير السياسي في الإسلام، ومن كوننا نعتبر الماوردي من بين كل الأشاعرة السابقين عليه والمعاصرين له على السواء خطوة جديدة حاسمة من خطوات تلك المرحلة.

نحن مطالبون - بحسب المنظور الذي نأخذ به - برسم لوحة تقريبية للظرف التاريخي الخاص الذي عاصره الماوردي، نجتهد فيه - قدر الإمكان - في توضيح ما يقدمه لنا المؤرخون غامضاً مضطرباً، يقدمون فيه النتائج دون أن يحفلوا بالبحث عن الأسباب. ومطالبون أيضاً بالبحث عن الصلة بين تطور الصراع الفكري بين أهل السنة والشيعة وبين تطور الوجود المجتمعي الذي خلق الظرف التاريخي الذي نعنيه والذي جعل ميلاد الفكر السياسي الأشعري أمراً ضرورياً، حتى نتمكن من تبين ملامح شخصية أبي الحسن فندرك لماذا كتب، ولأجل من كتب، ونفهم بالجملة ما الذي يمثله تفكيره السياسي بالنسبة لعصره : الأسئلة التي تكون - في اعتقادنا - الأكثر أهمية بالنسبة لعمل يريد أن يتعرف على طبيعة التفكير السياسي للمفكر ويطمح لأن يربط ذلك التفكير بالظرف التاريخي الذي يسمح بظهوره.

عاش أبو الحسن الماوردي ستّاً وثمانين سنة. عمر طويل وحياة حافلة بالكتابة والأعمال الكبيرة من قضاء في مدن متعددة من العراق وسفارات سيكون

لها خطرها[16]. ومن غريب الصدف أن الفترة التي عاشها الرجل قد كاد شطراها أن يكونا متعادلين بين منتصف القرن الهجري الرابع (364) وبين منتصف القرن الخامس (450) تلك الفترة التي شهدت تحولات كبيرة غيرت وجه الخريطة السياسية للشرق العربي والتي عرفت أشد مراحل الإنتاج الثقافي في الإسلام غزارة وتنوعاً.

منذ زمان طويل تبدلت تلك الصورة المشرقة التي كان المؤرخون يرسمونها للدولة الإسلامية القوية الموجودة. وإن تلك السلطة المركزية القوية التي كانت تسمح للخليفة في دمشق أن يراقب أطراف الإمبراطورية الشاسعة، قد استحالت عملياً إلى أزيد من سبع دويلات لا تدين للحكم المركزي في بغداد بأي ولاء، أو قل إنها تكتفي بتقديم المظاهر الاسمية للطاعة المتمثلة في الخطبة على المنابر، وفي تقديم الهدايا في المناسبات والأعياد، وإن كان البعض منها لا يقبل ذلك وكان يشكل مصادر متاعب سياسية واقتصادية تهدد الخلافة في بغداد. لقد حدث تحول كبير أدى إلى محو تلك الصورة كلية، وأنه لمن السذاجة بمكان أن نتحدث عن "واحدية" الدولة الإسلامية، وأن نقول إن مركز تلك الدولة فقط هو الذي انتقل من المدينة، إلى دمشق، ثم إلى بغداد بعد ذلك. لم يعد ينطبق على بغداد ذلك الوصف الجميل الذي يطلقه عليها ذلك المؤرخ عند بداية القرن الرابع «بغداد واسطة البلاد وسرتها

---

(16) المصادر الأصلية التي رجعنا إليها في ترجمة الماوردي هي :

تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية**، المطبعة الحسنية المصرية، ط. 1، د.ت، ج 3، ص. 303 ؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 2، الترجمة رقم 401 ؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات** ؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط. 2، م 5، ص. 146، 147. ويمكن الرجوع بالإضافة إلى المصادر المذكورة إلى إحدى الترجمات المختصرة الآتية :

عبد العزيز أمين الخانجي (في تقديمه لكتاب الماوردي "**أدب الوزير**")، مطبعة دار العصور، ط. 1، 1929 ؛ الشيخ مصطفى المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، ط. 2، 1974، ص. 240-241 ؛ الشيخ محمد أبو زهرة، مجلة "**العربي**" الكويتية، العدد رقم 76، مارس 1965، ص. 50-54.

ووجهتها وغرتها»[17]. كما أن الخلفاء لم تعد لهم تلك الصولة التي يرسمها لهم أبو تمام والبحتري، ولا عاد "لحاضرة الخلافة" ذلك الرخاء الأسطوري الذي يتحدث به المؤرخون المغالون عن الدولة، فيما هُم يرسمون صوراً لمظاهر البذخ والثراء في قصور الوزراء والسلاطين. لقد أصبحت العراق من جديد "بيت فتن"، كما كان الحجاج بن يوسف يصفها به من قبل، وإن لتلك الأحاديث المسهبة عن الصراع المحتدم بين الشيعة وبين أهل السنة دلالات كبيرة، وإن كان المؤرخون لا يودون تفسيرها على النحو الذي نراها به اليوم.

في غيبة عن التاريخ الحقيقي للإسلام، التاريخ الذي لا يكتفي بالحديث عن «الدول» و«الممالك» و«السلاطين» و«تاريخ الخلفاء»، أي التاريخ المضلل الذي كتب من زاوية لم يكن حب المعرفة هو الدافع الوحيد إليها، وفي عدم توفرنا على تاريخ يعرض للأحوال الاجتماعية والاقتصادية[18] لأولئك الذين يسميهم ابن الأثير وغيره من المؤرخين الرسميين «الرعاع والأوباش وسفلة القوم»، وبالتالي لتاريخ يصور الحياة الاجتماعية الحقيقية لبغداد في الفترة التي نعرض لها، نجدنا أمام حتمية الرجوع إلى تلك المصادر ذاتها، وإلى المراجع التي تأخذ منها. اجتهاد شخصي نحاول أن نرسم به ملامح صورة أكثر موضوعية وأقل شاعرية مما نجده عند المؤرخين "الثقاة".

نستطيع القول إنّ الاتجاه الغالب على تلك اللوحة، هو الصراع من أجل السيطرة على الحكم، كوسيلة للاستئثار بالثروات الكثيرة المتراكمة. صراع شديد

---

(17) نص لمؤرخ عربي من القرن الرابع الهجري هو: أبو القاسم البغدادي، أورده : عبد العزيز الدوري في كتابه "**مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1969، ص. 93.

(18) نستثني من ذلك محاولات قليلة نذكر منها – على سبيل المثال – ما كتبه الأستاذ كلود كاهن من دراسات نشر أغلبها في مجلة *Arabica* وفي مجلة **تاريخ الشرق الاجتماعي والاقتصادي**، ودراسات سورديل عن الوزارة العباسية والعصر العباسي عموماً. ومن المراجع العربية نذكر المحاولات القيمة للأستاذ عبد العزيز الدوري، في كتابه المشار إليه آنفاً، وفي دراسته القيمة عن **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، دار المشرق، بيروت، 1974.

استخدمت فيه أسلحة إيديولوجية فاتكة، وسخرت له إمكانات هائلة لا من الجند والعساكر فحسب، وإنما أيضاً من رجال الفكر وعلماء الدين : من الفقهاء والمتكلمة والفلاسفة والمؤرخين والشعراء واللغويين. وإذا شئنا أن نجعل الخيوط المتشابكة التي كانت تحكم ذلك الصراع أقل تشابكاً وتداخلاً فإنه يمكن القول إن ذلك الصراع تجلى في ثلاثة جبهات. فأولاً نجد في بغداد الخلافة العباسية وهذه كانت خلافة سنية، وثانياً نجدنا - في بغداد ذاتها، وفي نفس الوقت طبعاً - أمام الحكومة البويهية، وهذه كانت من حيث المبدأ شيعة إمامية. وثالثاً نجد في مصر الجبهة الفتية النشيطة والمتمثلة في الدولة الفاطمية الإسماعيلية، والتي كانت أطماحها تمتد من بلاد النيل لاكتساح الجبهتين معاً ولاحتلال زعامة العالم الإسلامي الشرقي، كمرحلة أولى، تمهد بها لزعامة العالم الإسلامي كله.

نحن لا نريد بطبيعة الحال أن نستقصي هذا الصراع في كافة أبعاده، ولا نتوخى الإحاطة الشاملة بتاريخ الإسلام السياسي في هذه الفترة، فضلاً عما في ذلك من جهد لا نملك الكفاءة لتحمله، فإن فيه أبعاداً لنا عما نهدف إليه في هذه الدراسة. ما يعنينا فقط هو أن نلتمس مظاهر هذا الصراع في بغداد بالضبط، وأن نتعرف على طبيعة الاضطرابات السياسية والصراعات الإيديولوجية، التي سمحت بظهور مثل هذا التفكير الذي كان الماوردي أحد ممثليه الأساسيين. وهذا يعني أن ننظر إلى الأمر بالذات من زاوية الخلافة العباسية، ومن نوعية العلاقة أو الصراع الذي كان قائماً بينها وبين الشيعة الإمامية من جهة، وبينها وبين الشيعة الإسماعيلية من جهة ثانية.

يمكن القول باختصار إن الخلافة العباسية قد بلغت من السوء مبلغاً كبيراً، في هذه الفترة التي تواضع المؤرخون على تسميتها «العصر العباسي الثاني» والذي يجعلون بداية له وصول المتوكل إلى الحكم. ونحن نعتقد أن البيروني، معاصر الماوردي، وأحد شهود العيان على الفترة التي تعنينا يأتينا بوصف ممتاز لحالة الخلفاء العباسيين عندما يقول «فالقائم من ولد العباس الآن هو رئيس لا

ملك»[19] هذا التمييز بين "الملك" وبين "رئيس الإسلام" في حكم الجماعة الإسلامية يدفعنا إلى التمييز الدقيق بين السلطة الفعلية، وبين السلطة الاسمية "الشرعية". أما السلطة الفعلية حقاً فقد كانت للسلاطين البويهيين، أولئك المغامرون الذين استنجد بهم العباسيون من أجل البقاء في الحكم، والذين انتهى بهم الأمر إلى السيطرة على العباسيين سيطرة تامة بلغت حد الإذلال والقتل والتشريد. وعندما نقرأ تاريخ الخلفاء العباسيين في "العهد البويهي" فإننا نجد من صنوف الإذلال ألواناً كثيرة، غريبة : ثلاثة من الخلفاء العباسيين تسمل عيونهم، وآخرون يلقى بهم في السجن ويمنع عنهم الماء والطعام حتى يهلكوا، وبعضهم الآخر يشرد في طرقات بغداد وينتهي به الأمر إلى التسول في أبواب المساجد. لقد انقلبت الآية كلية في العلاقة بين الجندي وبين الملك، لم يعد الخليفة هو الذي يجري على الجند أرزاقهم، ولم يعد البويهيون يكتفون برواتب مضبوطة أو بما تحمله إليهم أراضي الإقطاع من غلات كثيرة، وإنما هم قد أحدثوا تبدلات جذرية، كان في مقدمتها تحويل الإقطاع في صورتيه الإسلاميتين المعروفتين إلى "إقطاع عسكري"[20] وهم قد أصبحوا يراقبون الخزائن ويتبرعون على الخليفة بهبات وعطايا أو يمنعوها عنه كما يحلو لهم ذلك. ونحن نستفيد من رواية لابن الأثير[21]

---

(19) أورده محمد جمال الدين سرور في كتابه "**تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الهجري الخامس**"، دار الفكر العربي، د.ت، ص. 59.

(20) حول تحول الإقطاع من نوعيه المعروفين "إقطاع الاستغلال"، و"إقطاع التمليك" وإلى صيغة جديدة هي "الإقطاع العسكري" يفضل الرجوع إلى أحد كتابي عبد العزيز الدوري : "**تاريخ العراق...**"، ص. 41-45 ؛ و"**مقدمة في التاريخ الاقتصادي...**"، ص. 87-101 ؛ أو إلى الدراسة الممتازة للسيد كلود كاهن بعنوان :

«L'évolution de l'Iqtâ du IX^eme au XIII^eme siècles», *les annales de E.S C*- 1953.

(21) كثيرة هي العلامات التي يذكرها المؤرخون في إذلال البويهيين للخلفاء العباسيين. لكن في زمان تكون فيه للألقاب والشارات دلالات قد لا ندركها اليوم، فإن حمل البويهيين لأولئك الخلفاء على إشراكهم في نقش أسمائهم على السكة، وفي الدعاء لهم على المنابر بجانب الخلفاء، وكذا في قرع الطبول على أبوابهم في مواقيت الصلوات الخمس وغير ذلك من المظاهر المميزة للخلافة، أمور تمثل في مضمونها مظاهر إذلال حقيقي لأولئك الخلفاء.

أنه كان في استطاعتهم أن يجلسوا على كرسي الخلافة من يشاؤون من الرجال أو من الأطفال، وأنهم كانوا يبعدون عنه كل من دفعتهم مصالحهم إليه. وبالجملة فإن ظروفاً متشابكة لعبت لصالح العباسيين مع ذلك وحالت دون إبعادهم عن الحكم، ولعل حاجة البويهيين إليهم أولاً، وصراعاتهم الداخلية ثانياً هي ما ساعد على ذلك.

لم يعد للخلفاء العباسيين من مظاهر الخلافة سوى إشارات الملك، وحتى هذه لم يجعلها البويهيون تخصهم وحدهم. وإذا كان من أول علامات الخلافة الإسلامية الخطبة والسكة، فإن ابن طباطبا يقول: «صار يضرب مثلاً لمن له ظاهر وليس له باطنه شيء أن يقال: فقنع فلان من الأمر الفلاني بالسكة والخطبة»[22].

على أن هذه الإشارات إلى سطوة البويهيين وضعف الخلفاء العباسيين لا ينبغي أن يفهم منها أن البويهيين يمثلون سلطان الحكم المسيطر الوحيد على زمام الأمور، أو أن الشيعة الإمامية كانوا هم المستفيدين الوحيدين من ذلك الوضع، ولا بالتالي أن الجماهير الواسعة من الحرفيين والصناع وعمال المزارع الإقطاعية أو القوة المعارضة التي كان من الممكن أن تقف في صف الخلفاء العباسيين، ولكن الواقع السياسي كان أكثر من ذلك تعقيداً. نحن نعلم أن البويهيين كانوا – من حيث المبدأ على الأقل – شيعة إمامية، ونحن نعلم أن الفكر الشيعي عرف ازدهاراً كبيراً في بلاطهم. وروايات المؤرخين تفيد أن التشيع كحركة معارضة كان شديد التغلغل في بغداد في صفوف الجماهير العريضة من حرفيين وصناع وتجار صغار، في الوقت الذي كان فيه تذمر تلك الجماهير من السلاطين البويهيين مكشوفاً وشديداً. كما نعرف أيضاً أن الخلافة العباسية كانت – من حيث المبدأ أيضاً – خلافة سنية، وعندما يتحدث المؤرخون ويسهبون في الحديث عن الصراعات الدموية في دروب بغداد بين أهل السنة والشيعة يتحدثون في الواقع

(22) ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، دار صادر، بيروت، 1960، ص. 32.

عن الخلافة السنية "الشرعية" ويعتبرون الحركات الخارجة عليها خارجة عن إجماع المسلمين، عملياً كانت الخلافة العباسية على شفا حفرة من الهلاك التام. وإذا كنا قد اكتفينا ببعض تلميحات إلى علامات ذلك الضعف فإن المؤرخين من القدامى والمحدثين يسهبون في تصوير ذلك الضعف، ولكن هذا الواقع السياسي الذي نشير إليه سمح ببقاء الخلافة العباسية قائمة : فالبويهيون لم تكن لهم مصلحة مباشرة في الإطاحة بها، ذلك أنه فضلاً عن الضعف الذي أوصلتهم صراعاتهم الداخلية إليه، لم يكن لهم أن يحاولوا ذلك دون السقوط في شرك الإسماعيلية، عدوهم الألدّ، فالمستفيدون الحقيقيون من الوضعية القائمة كانوا إذن يرون في بقاء العباسيين في الحكم، كخلفاء شرعيين، حفاظاً على مصالحهم. بل إن الأمر كان أبعد من ذلك في الفترة التي عاصرها الماوردي والتي بلغ فيها الصراع الفكري والعسكري درجته القصوى بين الشيعة وبين أهل السنة. ذلك أنه يمكن الحديث عن نوع من الانتعاش النسبي للخلافة العباسية، وعن خلفاء تستوقف الباحث السياسة التي اختطوها والتي ساعدتهم الظروف الموضوعية على تنفيذها، وبالضبط تستوقفنا السياسة التي اختطها القادر والتي سار على نهجها من بعده القائم، الخليفتان العباسيان اللذان يرتبط عمل الماوردي وكتابته بهما، والتي سنصادف أكثر من نقطة التقاء بين سياستهما وبين العديد من الأطروحات السياسية الأشعرية.

ظهر الخليفة العباسي القادر (381-422 هـ) بمظهر القوة في زمان اتسم فيه العباسيون بالضعف الشديد، وكان البويهيون فيه الحكام الفعليين. ولعل أولى مظاهر هذه القوة هي أنه استطاع المكوث في الحكم مدة هي من أطول المدد التي عاشها خليفة عباسي، ومات بعدها ميتة طبيعية لم تسمل فيها عيناه ولا منع عنه الطعام والشراب، بل إن القادر عرف كيف يزيد في إذكاء الفتن والانشقاقات الداخلية بين السلاطين البويهيين، كما عرف كيف يمهد الجو لمقدم القوة العسكرية التي ستخلص الحكم العباسي منهم، والتي ستمهد بدورها للإجهاز على هذا

الحكم عندما سيبلغ مع تلك القوة الإقطاع العسكري غايته القصوى من التطور. في هذا الوقت أيضاً أصبحت بغداد، أكثر من أي وقت مضى، مسرحاً لفتن عديدة متصلة بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، وبينهم وبين الشيعة الباطنية بصفة أخص في وقت صادف فيه بلوغ الدعوة الفاطمية أوج قوتها. ركب السلطان السياسي القوي في مصر هذه الدعوة وأخذ ينظر إلى الجزيرة بعين متربصة يثيرها خصب الأراضي الزراعية في بلاد ما بين النهرين، وقد نجحت فعلاً - بواسطة العمل النشيط لدعاتها المنبثين في مختلف إمارات الجزيرة - في تحريك بعض القوى السياسية لصالح دعوتها في الشام بكيفية خاصة، ولكن القادر سيتمكن من كسب حياد إمارة الموصل، وسيقترن اسم الفقيه الأشعري الباقلاني بسفارة ناجحة في هذا الشأن، كما سيقترن اسم الماوردي فيما بعد بسفارات أكثر أهمية، مما سنعود إليه.

لقد كان القادر ذكياً جداً، ولا شك أن كفاءته الشخصية كانت أكبر بكثير من تلك التي كانت لأعظم العباسيين شأناً، متى نظرنا إلى هذا الأمر من زاوية نظر الفترة التي وجد فيها، والتي كان فيها الخلفاء على نحو ما أشرنا إليه من الضعف والعجز. وفي اعتقادنا فإن التقويم الذي قدمه هذا الخليفة للوضعية، قاده إلى تبني سياسة دينية جديدة، وإن لم يكن تبنى سياسة دينية معينة بالأمر الاستثنائي في تاريخ الدولة العباسية.

أدرك القادر أنه بإزاء حركتين كبيرتين خطيرتين لكل منهما أنصار ومؤيدون في عاصمة الخلافة ذاتها : الحركة الشيعية الإمامية، والحركة الشيعية الفاطمية. كما أدرك أيضاً أن المركب الذي يتعين عليه اتخاذه يجب أن يؤدي به إلى إكساب الحكم العباسي طابع الشرعية التي تقوم على إجماع أهل العقد والحل من المسلمين. الدعوتان (الإمامية والإسماعيلية) تلتقيان معاً في اعتبار العباسيين مغتصبين للخلافة، وفي اعتبار الخلافة الشرعية هي الخلافة القائمة على مبدأ الوصية (وتلك قضية أساسية سنرجع إليها). وقد قاده إدراكه هذا إلى أن سر قوته سيكون في

اللجوء إلى الفقهاء، أهل العقد والحل، وفي تبني سياسة يتجلى فيها القادر في صورة المصلح الديني، تلك السياسة سترتبط في عمل القادر باستراتيجية كبيرة وضع لها مخططاً ذكياً، وعمل الفقهاء معه بكيفية شعورية آناً وبطريقة لا شعورية آناً آخر على خدمتها. تتلخص أهداف هذه الاستراتيجية في العناصر الآتية : إن الخلافة الشرعية هي الخلافة القائمة على مبدأ الاختيار. وإذن، فإن القادر عندما يوجه الفقهاء والمفكرين، وعندما يعمل ويذيع كل ما من شأنه أن يثبت شرعية الخلافة القائمة على الاختيار فهو يثبت شرعية الحكم العباسي. إذن تكون الاستراتيجية : إثبات صحة خلافة الاختيار كضمانة وكهدف معاً لإثبات شرعية الحكم العباسي. إذا كانت الخلافة واجبة، أيّاً كان سبب وجوبها، فإن السبيل إليها سيكون بأحد طريقين لا ثالث لهما : القول بالاختيار أو الأخذ بالنص أو الوصية، ذلك هو جوهر المسألة في الفكر السياسي في الإسلام، وتلك هي علامة التمييز الكبرى بين أهل السنة وبين الشيعة، والتي سنعود إليها في هذا الكتاب أيضاً. هذه هي النقطة المحورية التي قاد تفكير القادر وتأمله في الصراع الدائر في مصر والجزيرة معاً إليها، وهي التي أدت به إلى التخطيط للاستراتيجية التي ذكرنا، والتي تطلبت منه أن يظهر بمظهر المصلح السني الذي يريد أن يعيد الحق إلى نصابه، كما يتطلبه منه ذلك موقعه كـ «أمير المؤمنين» و«حارس للملة والدين».

يقول الأستاذ هنري لاوست في مقال قيم عن «فكر الماوردي وعمله السياسيين»، وهو مقال نستلهمه كثيراً في هذه النقطة[23] :

«ستحدد وتتكثف سياسة الإصلاح السني مع القادر، ذلك الرجل الذي لم يسخر لخدمة هذه السياسة وسائل ذات قوة مادية فقط - فذلك هو الضعف الشديد الذي كانت الخلافة تشتكي منه - وإنما قوى دينية وقانونية وأخلاقية. سيمثل نفسه كَمَاسِك قوي بزمام الأمور، وكخليفة حقيقي للنبي، كما سيعرف كيف يدافع بقوة

(23) Henri Laoust, *La pensée et l'action politiques d'Al mawardi*, Librairie Geuthner, Paris, 1968.

عن مظاهر الخلافة : ذكر اسمه في الخطبة، وفي تعيين القضاة، وفي تقليد الأمراء البويهيين، وبصفة عامة في جعل أولوية الخلافة المصدر النظري - على الأقل - لكل وظيفة عامة سواء على الصعيد الديني أو على الصعيد الدنيوي».

وبالفعل اتخذ القادر جملة من التدابير الحازمة أبان فيها عن مساندة مباشرة لأهل السنة في نزاعاتهم مع الشيعة، بعد أن كنا نرى الخلفاء العباسيين يكتفون من قبل بموقف المتفرج، ومقال الأستاذ لاوست يقوم بإحصاء دقيق وشامل لتلك التدابير، نقلاً عن صاحب المنتظم[24]، ولكن ثلاثة منها تستوقفنا بصورة خاصة.

1 - الرواية التي ينقلها إلينا الصفدي[25]، والتي تتعلق بمؤلف تقدم به الماوردي في الفقه، تفيد أن القادر قد خص الماوردي بتقريظ فريد، ونحن نفترض أن رجلاً مثل القادر سيكون قد رد بلا شك بلباقة مماثلة على عمل كل واحد من الفقهاء الآخرين من ممثلي المذاهب المالكية والحنفية والحنبلية. والدلالة الواضحة لهذا العمل - في تصورنا - هي أن القادر كان يرغب في وضع حد للتنافس بين الحنفية والشافعية. وفي رغبتهما في حمل الخلافة على اعتماد أحد المذهبين كمذهب رسمي للدولة. نفهم من عمله أنه أراد أن يكسب حرية أكبر في التصرف وفي الاختيار بينهما مما يؤكد رغبته في منح نفسه سلطة تقديرية غير مشروطة. وكما نفهم من عمل القادر أيضاً رغبة في جمع الفقهاء حوله، وفي توحيد جهودهم، بما في ذلك الحنابلة، وتوجيه تلك الجهود لمحاربة الخطر الشيعي الأكبر والمشترك : خطر الباطنية.

2 - شجع القادر ترويج حكاية أصبحت شديدة الانتشار في الأوساط السنية بعد ذلك، تفيد الحكاية أن الفاطميين لا ينحدرون من نسل علي بن أبي

---

(24) المرجع السابق، ص. 68-70.

(25) يقول الصفدي في "**الوافي بالوفيات**" : «وكان القادر تقدم إلى أربعة من الأئمة في المذاهب الأربعة ليضع له كل واحد مختصراً في الفقه. فوضع الماوردي "**الإقناع**" ووضع القدوري "**مختصره**" ؛ ووضع عبد الوهاب المالكي "**مختصراً**" ؛ ووضع أحد الحنابلة "**مختصراً**". وعرضت عليه فخرج الخادم إلى الماوردي وقال له : قال لك أمير المؤمنين حفظ الله عليك دينك. كما حفظت علينا ديننا».

طالب كما يزعمون لأنفسهم وإنما هم ديصانية يرجعون في نسبهم إلى عبد الله بن ميمون بن ديصان. وسنرى أن هذه الحكاية ستكون في مقدمة الاحتجاجات التي يسوقها الفقهاء السنيون في ردهم على الفرق الإسماعيلية بعد ذلك. ونذكر من بين تلك الردود كتابان شهيران في تاريخ أهل السنة، أحدهما كتاب **كشف الأسرار** للفقيه المالكي الأشعري الباقلاني، أحد خاصة القادر وملازميه. وثانيهما الكتاب الأشهر : **الفرق بين الفرق** لأبي منصور البغدادي، الرجل الذي نصب نفسه داعية للقادر ومدافعاً متحمساً عن سياسته. وهما الكتابان اللذان سيعتمدهما الغزالي - وخصوصاً الثاني منهما - في كتابة رده الشهير على الباطنية : **المستظهري** أو **فضائح الباطنية**[26]. كما سنرى معتزلياً متأخراً هو ابن سعيد الاصطخري يكتب في الرد على الباطنية «كتاباً أهداه إلى الخليفة القادر، الذي كافأه عليه بوقف حبسه من بعده على بنيه»[27].

شجع القادر الفقهاء على النشاط في الرد على الباطنية وعلى التشهير بهم، ومهما يكن من نشاط الفقهاء في نشر دعوة القادر بالكتابة وبالتدريس وبالوعظ فإن القادر قد نجح في جعل عمل الفقهاء الأشاعرة يكون متجهاً في خدمة الإستراتيجية التي دبرها.

3 - أما الأمر الثالث المثير للاهتمام فهو يتعلق بتدبير كان القادر فيه هذه المرة كاتباً مؤلفاً. نقصد بذلك نشره لبيان "الاعتقاد القادري" وإذاعته في مختلف الأمصار. والأستاذ لاوست - نقلاً عن ابن الجوزي - يظهر لنا كيف أن القضاة قد ألزموا بتوقيعه، وأن الولاة والأمراء كانوا يلتزمون بمبادئه ويعملون على قراءته وتذكير الناس به في خطب الجمعة وحلقات الوعظ، وفي كل المناسبات الدينية والسياسية. ليس أمر إصدار قرار رسمي في شأن ما يراد له أن يكون

---

(26) الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق ونشر عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

(27) الصفحة "ب" من مقدمة بدوي لنفس الكتاب.

المذهب الرسمي للدولة بالأمر الجديد في تاريخ الدولة العباسية، ولكن الجديد والداعي إلى التساؤل هو أننا أمام بيان دقيق اللغة واضح الإشارة هو إلى الأمر أقرب منه إلى الاحتجاج العقائدي، يدعو بصرامة إلى القيام بمراجعة عامة شاملة لكل المواقف السالفة المتخذة من العقيدة، ومن الصحابة، ومن الدولة الأموية، ومن تاريخ الإسلام برمته بالتالي. لا شيء في تراجم الخلفاء العباسيين يفيد أن القادر كان أغزر علماً واجتهاداً من المأمون أو من المتوكل أو من الراضي، ولكن القادر يقبل على كتابة بيان عمل عقائدي وسياسي، وذلك مما يجعل لما فعله القادر أكثر من دلالة، في فترة من أشد فترات الأزمة التي عرفها الحكم العباسي.

ماذا نجد في بيان **الاعتقاد القادري** ؟[28]

نستطيع أن نميز فيه - بصفة عامة - بين قسمين اثنين : قسم يتعلق بالعقيدة، وقسم يتعلق بموقف القادر من الصحابة ومن الفتنة الكبرى ومن معاوية، وبالتالي مراجعة جذرية للموقف العباسي كله من تاريخ الحكم الأموي، وإقرار للموقف الواجب اتخاذه باعتباره «قول أهل السنة والجماعة، الذي من تمسك به كان على الحق المبين، وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجى به النجاة من النار، ودخول الجنة إن شاء الله».

أما القسم الأول فيمكن القول بصدده إن موقف القادر فيه من المسائل التي تتعلق بصلب العقيدة موقف يرضي الفقهاء السنيين جميعاً، سواء كانوا أشاعرة أو لم يكونوا كذلك، فالقرآن عنده «كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكليما (...) ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم». وموقفه من الإيمان يسجل معارضة صريحة لموقف المرجئة منه[29] وبالجملة فالقادر يدعو

(28) رجعنا إلى النص في الجزء الأول من كتاب آدم ميتز "**الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**"، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967، ص. 382-384، حيث ينقل المترجم بدوره النص الأصلي من كتاب "**المنتظم**" لابن الجوزي.

(29) الإيمان عند المرجئة «هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما والعمل = =

الفقهاء إلى مجاوزة خلافاتهم الصغيرة، والتجمع حول موقف عام يوحد بينهم، ويقيم منهم جبهة موحدة ضد المعتزلة وضد الشيعة على الخصوص.

أما القسم الثاني، الذي نرى فيه مراجعة كاملة للموقف العباسي برمته من الأمويين، وتصوراً جديداً للتاريخ الإسلامي، فموقف القادر فيه يكشف عن ذكاء كبير، يتطلب من القارئ التمعن الدقيق فيه للكشف عن مراميه السياسية. يقول القادر «خيرهم (الصحابة) كلهم وأفضلهم بعد رسول الله ﷺ، أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم، ونشهد للعشرة بالجنة ونترحم على أزواج رسول الله ﷺ، ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام، ولا نقول في معاوية إلا خيراً، ولا ندخل في شيء شجر بينهم ونترحم على جماعتهم»[30].

أربعة ملاحظات كبيرة نسجلها على موقف القادر في هذا القسم الثاني من بيان "الاعتقاد القادري".

1 - إن القادر يقطع برأي صريح واضح حول قضية أثارت نقاشاً واسعاً في تاريخ الإسلام، لا بين الشيعة وبين خصومهم من أهل السنة فحسب، وإنما أيضاً بين هؤلاء الأخيرين وبين بعضهم البعض. نقصد بها المسألة المتعلقة بترتيب أفضلية صحابة النبي ﷺ، وتلك مسألة ليست - كما نعلم - مسألة نظرية محض. القول بترتيب الصحابة في الأفضلية بحسب الترتيب الزمني الذي كانوا فيه على رأس الجماعة الإسلامية، يعني أن الخط السياسي في الإسلام قد سلك طريق "الشرعية" منذ وفاة الرسول ﷺ، وأن ما ترتب عن ذلك الترتيب في الأفضلية من

= = بالجوارح فليس بإيمان». (أنظر الأشعري في " **مقالات الإسلاميين**"، ج 1، ص. 214 ومن تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت).

أما في بيان "**الاعتقاد القادري**" فالإيمان يزيد وينقص دون أن تكون له نهاية أبداً، وهو درجات أيضاً.. وبالجملة فموقفه أشعري صريح الأشعرية.

(30) نص "**الاعتقاد القادري**" عن آدم ميتز، ص. 383.

تعاقب الحكام على الحكم، كان ترتيباً شرعياً مقبولاً عن طريق الإجماع وذلك يعني إسقاط الدعوى الشيعية حول عدم شرعية الخلفاء من غير علي بن أبي طالب، وحول عدم شرعية كل من أتى بعده.

2 - يتصرف القادر بذكاء فعلاً، ولكنه يتخذ موقفاً واضحاً عندما يجنب نفسه الخوض في أمر الفتنة الكبرى ويكتفي بالترحم على أصحابها. وسنرى أن ذلك الموقف سيصبح هو الموقف الشائع لكل المفكرين الأشاعرة.

3 - الجملة الصغيرة «لا يقول في معاوية إلا خيراً» تغني عن فقرات طويلة، وأقل ما يمكن أن يوصف به هذا الأمر هو كونه موقف جديد من طرف العباسيين، يدل على شعور بضرورة القيام بمراجعة جذرية للتاريخ الإسلامي لعقود طويلة عمل العباسيون على إظهار مساوئ الحكم الأموي والتي كان اغتصابهم للخلافة في مقدمتها. وأن الصورة التي يرسمونها لمعاوية لتظهره أشد شراً من "الفاسق" و"الناقص" وغيرهما من الخلفاء الأمويين الذين ألحق بهم العباسيون، وألحق بهم موظفوهم المؤرخون أوصافاً كثيرة مماثلة. ولكن موقف العباسيين الرسمي من معاوية بالخصوص أصبح خاطئاً تجب مجاوزته. فأولاً لم يكن في وسع أحد من فقهاء أهل السنة - أولئك الذين تتجه سياسة القادر الآن إلى الاعتماد عليهم في إقرار استراتيجيته - أن يقبله ولا أن يوافق عليه. فمعاوية لم يكن مجرد صحابي عادي من صحابة النبي ﷺ المعروفين، وإنما كان من كتبة الوحي، وكل من أبي بكر وعمر قد أقرا فضيلته، فأسند الأول إليه منصباً رفيعاً فجعله على رأس إمارة حديثة العهد بالإسلام، والثاني أقره عليها. فكيف يكون معاوية عرضة للسب على المنابر ولحملات القذف والتشهير ؟ إذن فإن القادر قد استطاع أن يحقق بهذه الجملة الصغيرة كسباً حقيقياً باسترضاء كافة الفقهاء السنيين استرضاء تاماً. وثانياً، فإن للجملة الصغيرة دلالة أكثر أهمية من ذلك بالنسبة لمسألة الشرعية السنية للخلافة. لقد قضت الخطة التي وضعها القادر

بالقول أن كل الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم، منذ وفاة النبي ﷺ كانت خلافتهم خلافة شرعية. الشرعية كما سنقول في فصل لاحق هي شرعية تاريخية، والقول بعدم شرعية الحكم الأموي الذي يدشنه معاوية قول يحدث تصدعاً هائلاً في السلسلة وهذا ما وعاه القادر عندما جعل إقرار شرعية خلافة الاختيار مدخلاً لإقرار شرعية الخلافة العباسية. إن القادر يدعو إلى تمثل جديد لتاريخ الإسلام، تمثل يقوم على أساس إقرار مبدأ الخلافة الشرعية.

4 - أما الملاحظة الرابعة فينبهنا إليها الأستاذ لاوست عندما يشير أولاً إلى تأكيد الاعتقاد القادري على مبدأ «وجوب النصيحة لأولي الأمر». وهو ما يعني دعوة الفقهاء السنيين إلى الالتفاف حول الحاكم الشرعي. وثانياً عندما يلاحظ بدوره أن الاعتقاد القادري «يسكت عن مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يكون من الممكن أن يستخدمه المنشقون والمعارضون - أو حتى مجرد المصلحون - استخداماً مشكوكاً فيه من أجل سلامة الدولة وهنائها»[31].

يمكن القول إجمالاً بأن بيان الاعتقاد القادري، وكذا مختلف التدابير الإدارية والسياسية الأخرى التي اختطها القادر قد مكنته من الظهور بالصورة التي كان يهدف إليها، والتي جعلت منه مصلحاً دينياً تمكن من «تنظيم دعوة سنية، في مقابل الدعوة الإمامية التي كان يشجعها البويهيون، وفي مقابل الدعوة الإسلامية التي كان ينظمها الفاطميون»[32] وقد تمكن من أن يحيط نفسه بجماعة من الفقهاء الكبار الذين سنرى فيهم، فيما بعد، ممثلي الفكر السياسي الأشعري والذين كان الماوردي في عدادهم. ولكن هذه السياسة التي اختطها القادر، والتي ستستمر عليها الخلافة العباسية زمناً بعد ذلك، تجاوز الظرف التاريخي القصير الذي شهدته لتصبح شكلاً جديداً من أشكال العمل السياسي الذي كان الوجود المجتمعي في الإسلام يفرض على الحكام العباسيين الأخذ به وتغييره تبعاً لتغير

---

(31) لاوست، مرجع سابق، ص. 72.

(32) المرجع نفسه، ص. 43.

طبيعة ذلك الوجود المجتمعي. لقد عبر المحكومون عن تذمرهم من الظلم المجتمعي الذي ألحقه أولئك الحكام بهم بكيفيات مختلفة كان اعتناق التشيع - كحركة معارضة - هو المعبر عنها في الغالب، وسعى العباسيون إلى البحث في كل مرة عن صيغة مناسبة تمكنهم من الحفاظ على وجودهم السياسي. وكان التفكير السياسي في الإسلام يتطور ويتخذ أشكالاً متغيرة من التعبير الفكري عن ذلك الصراع، بحيث إن المتأمل يدرك أن ذلك الفكر سواء كان كلاماً أو فقهاً أو فلسفة فهو دائماً جواب جديد، أو إعادة صياغة لجواب قديم عن سؤال يرجع إلى معنى الدولة في الإسلام، أي إلى المشكلة الأساسية التي طرحتها طبيعة الوجود السياسي في الإسلام، وطبيعة المسيرة التي قطعها ذلك الوجود.

وإذا كنا نميل إلى التأكيد على العلاقة القائمة بين هذه السياسة الجديدة التي جنح إليها الحكم العباسي وعبر عنها بيان "الاعتقاد القادري"، وبين ميلاد النظرية السياسية الأشعرية، وإذا كنا نطمح إلى فهم عمل الماوردي، المفكر السياسي في علاقته بالظرف التاريخي الذي عاش فيه، ونعتبر مشروعه السياسي برمته مرحلة جديدة من مراحل تطور البحث في مشكلة الإسلام السياسية. إذا كنا نسعى إلى هذه الغاية فإن وقفة تأمل جديدة عند مختلف الاستراتيجيات التي اتخذها الحكم العباسي في حفاظه على وجوده، وأشكال التعبير الفكري التي كانت مناسبة لتلك الاستراتيجيات ستساعدنا على الاقتراب من فهم أفضل لما نود الوصول إليه من هدف، في الوقت الذي تمكننا فيه من إلقاء أضواء جديدة على بعض ملامح التفكير السياسي في الإسلام.

1 - أما الأسلوب السياسي الأول الذي التجأ إليه العباسيون فيتعلق بالكيفية التي حضروا بها للثورة العباسية والتي أدت إلى الإطاحة بالحكم الأموي، بعد التمكن الدقيق من استقطاب التذمر الشديد الذي خلقه ذلك الحكم عند الجماعات الإسلامية المختلفة.

بصفة مجملة، يمكن القول بأن الأمويين لم يصدروا في حكمهم عن تصور محدد للدولة كتنظيم يستطيع أن يحقق التعايش بين العناصر المختلفة، كأبسط شروط التنظيم السياسي لمجتمع تجاوز في تعقيده صورة القبيلة العربية التي ظلت لزمن طويل حاضرة في نفوس وجدان الخلفاء الأمويين. هكذا نجد أن التفرقة الاقتصادية والمجتمعية كانت تقوم عندهم على أساس تمييز عنصري في الغالب : بين العرب وغير العرب وإن كانوا مسلمين، بل بين العرب أنفسهم على أساس قبلي : عرب الشمال وعرب الجنوب (حروب مرج راهط أيام عبد الملك بن مروان)[33]. كذلك نلاحظ أن الحروب الداخلية بين المتنافسين على الحكم من البيت الأموي نفسه قد حالت دون الأرستقراطية العسكرية العربية الغنية أن تلعب دور الحفاظ على الاستقرار السياسي الذي كان منتظراً منها أن تقوم به. استطاع الأمويون أن يوسعوا حدود إمبراطوريتهم بشكل يدعو إلى الإعجاب حقاً، وتَمَّ لهم ذلك بالفعل في فترة وجيزة، ولكن ما لم يكن في وسعهم القيام به هو المحافظة على التوازن الدقيق للمعادلة الصعبة بين الفئات والطبقات التي كان المجتمع الإسلامي يتكون منها. فقد شعرت تلك الفئات والطبقات على اختلافها - باستثناء جمهرة قليلة من عرب الشمال - أن المثل الأعلى في العدالة التي جاء الإسلام مبشراً بها، وأن المعنى السامي للدولة الإسلامية التي يكون فيها مكان للعربي ولغير العربي لا يتحقق في ظل الحكم الأموي - ومن ثم استطاع البحث عن هذا المثل الأعلى أن يوحد بينها، واستطاع الدعاة العباسيون أن يقوموا باستيعابهم عندما حملوا شعارات : عدم شرعية الحكم الأموي، والدعوة إلى الكتاب والسنة، وإقامة حكم إسلامي قوامه العدل والمساواة. والمؤرخون يصورون لنا ذلك الذكاء الفريد الذي كان الدعاة العباسيون ينصرفون به. لقد عرفوا كيف يستغلون الأزمة التي أصبح عليها الحكم الأموي والتي كان منشأها «تطورات اجتماعية واقتصادية وفكرية

---

(33) أنظر على سبيل المثال : عبد الأمير عبد حسين دكسن، **الخلافة الأموية**، ص. 197 وما بعدها.

تجاوزت الأوضاع القائمة وأورثت قلقاً وتخلخلاً»[34]. وعرفوا أيضاً كيف يوجهون «التذمر الاجتماعي والاقتصادي بين سكان المدن ممن لم يتمتعوا بامتيازات الأرستقراطية - وخاصة التجار والصناع من الموالي - الذين أصابوا نجاحاً في العواصم التي أنشأها العرب»[35]. كما عرفت الدعوة العباسية العمل من أجل «كسب الجماعات الإسلامية، وحاولت التأثير على عواطف الشيعة العلوية، وأفادت من الغلاة في الدعوة السرية، وأثارت النزعات الإيرانية، ولم تمتنع عن قبول فئات إيرانية يشك في إسلامها لتزيد من أعداد مؤيديها، فكان لذلك كله آثاره بعد وصولهم إلى الحكم»[36].

وبالفعل - وكما يقول الدوري - فقد كان لذلك كله آثاره فيما بعد، غداة وصول العباسيين إلى الحكم، فليس في مقدور أي تنظيم سياسي في الإسلام أن يحتوي كل هذه العناصر المتناقضة، وأن يمتلك خاصة القدرة على تحريكها لصالحه. لقد كشف ما حدث في تاريخ العباسيين بعد ذلك أن "الثورة العباسية" كانت حلماً جميلاً فحسب، وأن النائم سرعان ما استيقظ من سباته. وجد العباسيون الأوائل أنفسهم أمام ضرورة التخلص السريع من الأجنحة التي تشكل عرقلة في سبيل استئثارهم بالحكم، فتجلى ذلك في اغتيال أبي مسلم الخراساني، داعية الثورة الكبير، وفي حملات الإبادة المنهجية التي تعرضت لها العناصر التي كانت تشكل تهديداً مباشراً لهم من الشيعة، وفي حملات القمع التي تعرض لها معتزلة بغداد أيام الرشيد والأمين، وكذلك ما عرف في تاريخ العباسيين بنكبة البرامكة التي تفيد قرائن وشهادات تاريخية وافرة صلتهم بالشيعة الزيدية وتبنيهم لمبادئ الاعتزال، تلك المبادئ التي كانت في توافق كبير مع مبادئ

(34) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي...**، سبقت الإشارة إليه، ص. 51.

(35) برنارد لويس، **العرب في التاريخ**، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1960، ص. 117.

(36) عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص. 55.

الزيدية. ولعل الأهمية التي اكتستها مقدمة القاضي أبي يوسف لكتاب **"الخراج"**، والنصائح التي يتوجه بها إلى هارون الرشيد[37]، واعتماد خلفاء عباسيين لتلك النصائح في محاربة المعتزلة، ومن ثم في محاربتهم للتيار العقلاني من الناحية الفكرية، وللمبادئ الزيدية من الناحية السياسية، لعل تلك الأهمية والشهرة توضحان لنا اليوم أحد مظاهر عمل العباسيين في رسم معالم دولة إسلامية، وفي البحث عن صيغة مناسبة للحكم يكون عمادها إقرار شرعية الخلافة العباسية من خلال إقرار شرعية مبدأ الخلافة القائمة على الاختيار والإجماع. ويجب أن ننتظر قرابة القرنين لنرى تلك الفكرة التي ظهرت أول الأمر عند أبي يوسف في شكلها الجنيني، تكبر وتتبلور بشكل أوضح عند البغدادي وعند الباقلاني، وعند الماوردي.

2 - أما الخطة الثانية البارزة في تاريخ الحكم العباسي فقد قضت بمحاربة الحركة العقلانية، لارتباط تلك الحركة بالزيدية وبالحركات السياسية المناوئة لحكمهم. اكتفى الخلفاء العباسيون الأوائل باتخاذ استراتيجية سلبية تعمل على التشهير بالحكم الأموي وعلى إشعار مختلف الفئات الإسلامية، أن حلولهم في الحكم محل الأمويين لم يكن انتصاراً فئوياً للبيت العباسي، وإنما كان انتصاراً للجماعة الإسلامية كلها، وانتصاراً لمبادئ الإسلام، انتصاراً لمبادئ الإسلام لأن الأمويين عاثوا في الأرض فساداً، وارتكبوا كثيراً من الموبقات : فعلى عهدهم قتل الحسين وأبيحت حرمة الكعبة وهدمت أسوارها، ونكل بقرابة النبي ﷺ وبصحابته[38] وانتصاراً للجماعة الإسلامية لأن الأمويين أرادوا أن يجعلوا من الأمة الإسلامية قوماً خاضعين لسطوة قبيلة، فكان الحاكم الأموي يجسد بسلوكه السياسي والأخلاقي ارتداداً إلى القيم القبلية الجاهلية التي جاء الإسلام

(37) القاضي أبو يوسف، **كتاب الخراج**، المطبعة السلفية، القاهرة، ط. 4، 1392، ص. 4 وما بعدها من مقدمة المؤلف.

(38) ابن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع بمصر، تحقيق طه محمد الزيني، انظر على سبيل المثال ص. 84-85، 91-92.

ليمحوها، وليكون ديانة لدولة عالمية لا مكان للفوارق فيها بين العربي وغير العربي.

3 – نستطيع أن نتحدث عن مرحلة جديدة من البحث عن معنى الدولة في الإسلام، وعن الصياغة الفكرية المناسبة للحكم عند المأمون. فاعتزال المأمون وتأسيسه لبيت الحكمة وتشجيعه لحركات الترجمة والتأليف عناصر تدخل ضمن سياسة واحدة خطط لها بعناية وحذق نموذجيين، والمؤرخون يقعون في أوهام عديدة في هذا الصدد وهم يتحدثون عن «عصر المأمون الذهبي». وأول هذه الأوهام الشائعة التي يتعين على الباحث أن يطرحها اليوم، ونحن نمتلك من الابتعاد الزمني ما يمكننا من ذلك، هو المتعلق باعتزال المأمون[39]. لم يكن تبني المذهب المعتزلي بالنسبة للمأمون مجرد إرضاء لرغبات فكرية شخصية، ولا كما ردد ذلك أحياناً، نتيجة للتأثير الثقافي الذي عرفه في الأجواء الفارسية والبرمكية التي تعلم فيها، وإنما هو يشكل «أحد عناصر سياسية محددة». فالاعتزال أولاً يحقق بالنسبة له «نوعاً من الوفاق بين السنيين وبين الشيعة» بشكل عام.. وثانياً يشكل قنطرة للوصول إلى إرضاء الشيعة الزيدية إرضاءً كبيراً، والمأمون قد قدم أدلة كثيرة على حسن نيته تجاه الزيدية : عقده ولاية العهد لعلي الرضا، وتفكيره في إرجاع واحة فدك إلى آل البيت، واتخاذه لقب الإمام، وزيادته في عدد تكبيرات الصلوات، بالإضافة إلى أعمال أخرى مماثلة. ثم إن المأمون قد أراد من الاعتزال ثالثاً أن يكون قوة فكرية يسخرها في الرد على الزنادقة[40]. أولئك المجادلون الأقوياء الذين أخذوا يشكلون خطراً متزايداً يمكن أن يشكل بالنسبة للرافضة ولغلاة الشيعة سنداً فكرياً قوياً. وإذا فحصنا مبادئ المذهب المعتزلي فإننا نلمس فيه نوعاً من "روح السلطة" التي يدعو المذهب إليها ضمنياً، عندما يؤكد على مسؤولية الفرد، وهذا ما يحرر الخليفة العباسي من السجن الذي يضعه فيه الفقهاء

(39) Dominique Sourdel, *La politique religieuse du calife Abbasside Al-Mamoun*, Librairie Geuthner, Paris, 1963, p. 43.

(40) المرجع السابق، ص. 44.

عندما يرفعون شعار الإجماع، في الوقت الذي لا يكون فيه إماماً معصوماً - كما ترى الروافض - وإنما "هادياً إلى طريق الحق". وتلك صيغة يمكن أن يقرها الفقهاء من أهل السنة أن يرتاح لها الزيدية. وإذا أضفنا إلى ما ذكرنا من أسباب الدلالة السياسية التي يتخذها تبني الدولة لمبدأ خلق القرآن، فإنه لا يسعنا إلا التقرير بأن تبني المذهب الاعتزالي، على النحو الذي صنعه المأمون، يمثل صيغة إيديولوجية شديدة المناسبة للحكم، ومن ثم فهو يمثل بالنسبة لنا خطوة جديدة على درب البحث عن دلالة الدولة.

غير أنه إذا أمكن للخلافة العباسية أن تتمسك بمبادئ الاعتزال طيلة حكم المعتصم، وعلى نحو أقل في عهد الواثق، فإن التحول الجديد الذي مهد له المعتصم بعمله السياسي، وما جد على ساحة الصراع السياسي جعل كل العباسيين الذين أتوا من بعده أمام ضرورة اختيار إيديولوجي جديد. وأول ما نلاحظه هو أن الزيدية كحركة معارضة قوية أخذت تفقد الكثير من خطورتها وأنصارها في مركز الخلافة، وأخذت تتجه نحو الجنوب بشكل تكاد تتقلص معه في اليمن، في الوقت الذي أخذت فيه الإمامية، بفرقها وتنظيماتها المختلفة، تنجح في كسب أنصار جدد أقوياء، كما أخذت تتغلغل في صفوف الفلاحين والتجار الصغار، وفي صفوف الحرفيين والصناع، وبالجملة في صفوف الطبقات المسحوقة والطبقات الصغرى، ثم نجد ثانياً أن الأتراك الذين أخذوا يحركون دفة الحكم، قد وجدوا في الخط السني الطريق الأكثر مناسبة لتطلعاتهم. أضف إلى ذلك أن مجادلات المعتزلة العقائدية ونظرتهم السياسية قد عرفت بدورها تطوراً سريعاً جعلها تصبح أكثر فأكثر ترفاً فكرياً يلتذ بممارسته المثقفون المولعون بالجديد الذي حمله الفكر اليوناني. ولكن تلك المجادلات وتلك العقلانية التي تتطلب مستوى عالياً من الاستعداد الفكري، لن تجد استجابة عند الطبقات الفقيرة الأمية والمنصرفة إلى تدبير قوتها اليومي والتي عرفت المعتزلة جماعة من المثقفين الأثرياء المترددين على قصور الخلفاء والوزراء، كما أنها لن تجد أي حظوة في أوساط الأتراك العسكريين، في الوقت الذي كانت فيه حملات الفقهاء من أهل الحديث تتوالى فيهم تباعاً،

وترى في المعتزلة تلامذة لليونان الوثنيين وأساتذة لابن الراوندي والرازي ومناصرين لكل حركات الزندقة التي تسعى في خراب دار الإسلام. إن الاعتزال بالتالي لم يعد نافعاً للخلافة العباسية، بل ربما وجدت فيه هذه الخلافة ما يشكل سنداً فكرياً للشيعة الاثنا عشرية أو لغيرها من الإمامية التي تعمل في الخفاء على الإطاحة بالحكم العباسي.. لقد أصبح حليف الأمس عدو اليوم، والمذهب الاعتزالي الذي كان منذ سنوات قليلة المذهب الذي أعلنت الدولة عن تبنيه بكيفية علنية، وعملت على التنكيل بكل شخص يعارض مقتضياته - حتى لو كان فقيهاً كبيراً مثل أحمد بن حنبل - أصبح موضع هجوم ومحاربة من نفس الدولة وفي مدة وجيزة، والذي يتأمل تاريخ الفكر المعتزلي سيلاحظ أن هذا الفكر قد خضع لحركات غريبة من المد والجزر وأن رسمه البياني قد عرف ارتفاعاً وانخفاضاً شديدين معاً، ولكن متى حاول هذا المتأمل أن يربط النتاج النظري المعتزلي بالواقع التاريخي الذي شهد ميلاده، سيكتشف إلى أي مدى تتأكد الصلة في تاريخ الفكر الإسلامي بين النتاج الثقافي النظري وبين الواقع السياسي.

- إن ما سيحدث في تاريخ الدولة العباسية هو ما ينطبق عليه ذلك المصطلح الذي نحته المؤرخون ليعبروا به عن السياسية الجديدة التي دشنها المتوكل، وعن الاتجاه الذي سلكته الثقافة العربية الإسلامية في ذلك البحث الدائم عن دلالة الدولة الإسلامية، وبالتالي عن الصيغة المناسبة للحكم، ونقصد بالمصطلح تعبير "الانقلاب السني". حدث انقلاب سني فعلاً مع المتوكل لسنا نجد دليلاً أكبر عليه من تقدير الفقهاء من أهل السنة له من ذلك الاقتران الذي يوردون فيه اسمه مع اسم عمر بن عبد العزيز. وإنّ تأمل السياسة التي أخذ المتوكل يخطط لها، يساعدنا على الإجابة على عدد كبير من الأسئلة التي يطرحها علينا تاريخ الفكر الإسلامي، يستدعي هذا المستوى من العرض أن نطرح البعض منها فنقول : كيف ولماذا حصل هذا التحول في المجال الفكري في الإسلام ؟ ولماذا أخذنا نجد الفلسفة والتفكير العقلاني بصفة عامة يزدهران وينموان بعيداً عن مركز الخلافة في بغداد، وعلى الخصوص في الإمارات

الصغيرة، وإذا استطعنا أن نجد في بغداد فيلسوفاً مثل ابن مسكوية أو مفكراً مثل أبي حيان التوحيدي فإننا نجدهما ينتجان وينشطان في الأوساط الشيعية الإمامية ؟ لماذا لم تعد بغداد الخلافة، ولم يعد البلاط العباسي مركز الإشعاع العقلاني بعد أن كان كذلك طيلة حكم عدد من الخلفاء ؟ لماذا انتقل البحث في المسألة السياسية، في قضية الخلافة، أساس الدولة الإسلامية من المستوى النظري إلى المستوى العملي، من مجال الجدال العقائدي الذي يمثله علم الكلام، إلى مجال التقنين والتشريع العملي الذي يمثله الفقهاء ؟ بعبارة أخرى : كيف أصبح الفقهاء المشرعون العمليون للمجتمع الإسلامي و"ورثة الأنبياء" مفكرين سياسيين بعد أن كانوا منصرفين عن ذلك انصرافاً يكاد تماماً، وكيف انصرف المتكلمون بعد ذلك عن مساندة الخلافة العباسية ؟

أدرك المتوكل أن المذهب الاعتزالي، وكذا علم الكلام برمته والفلسفة بمختلف مجالاتها، لا يمكن أن تمثل عناصر فكرية يمكن الاعتماد عليها في إقرار ما كان يرغب فيه من استقرار، ومن محافظة على ما تبقى من إمبراطورية واسعة اقتطعت الكثير من جنحتها، واضطر في تلك المحافظة إلى الاستعانة بهؤلاء الأتراك الذين استنجد بهم المعتصم وابتنى لهم مدينة كبيرة تسع جموعهم ونساءهم وأطفالهم وعبيدهم. لم يكن المتوكل يمثل بذلك جهة المدافع عن مركز وسلطة الخليفة العباسي، وإنما كان أيضاً وعلى الخصوص المدافع عن مصالح فئة عمل على خلقها وعرف كيف يجعل ضمان مصالحها مرتبطاً باستقرار الخلافة، ومرتبطاً بالسياسة التي اختطها لذلك. في هذا الاتجاه دشن المتوكل عهده باتخاذ سلسلة من الإجراءات التي كان كل واحد منها يقربه من فقهاء أهل السنة أكثر فأكثر ويدعوهم إلى الالتفاف حوله. فأصدر قانوناً صارماً يقضي بتحريم الاشتغال بالكلام وبالفلسفة وإنزال مختلف العقوبات وإلحاق شتى التهم بأصحابها. كما شجع الفقهاء على التأليف في مهاجمة المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية، وهذا ما يعني أن الفقهاء سيتحولون إلى مجادلين من نوع جديد، نوع لم يألفه أي واحد من المتكلمين السابقين كما يعني أيضاً أن الفقهاء أصبحوا

يخوضون في موضوع الجدل السياسي لأن الرد على المتكلمة يعني رفض كل التراث العقلاني المكتسب على عهد الخلفاء الثلاثة السابقين : المأمون والواثق، والمعتصم، ويعني الدعوة إلى الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، وما كان عليه السلف الصالح - في منظور الفقهاء - هو التمسك بالكتاب والسنة، وهو الوقوف عند حدود النص أو الاجتهاد فيه، متى اقتضت النوازل ذلك بمعايير يمتلك الفقهاء وحدهم سلطة تقديرها وحق ممارستها، كان من نتيجة هذا الموقف البالغ التطرف هو اتجاه هذا الازدهار الذي عرفه هذا المذهب على حساب المذهب الحنبلي[41]. وقد كان هذا الازدهار الذي عرفه هذا المذهب على حساب المذاهب الفقهية الأخرى، والتي كانت لا تزال تبحث بدورها عن صياغات مناسبة لها. كما كان من نتيجة هذه السياسة التي اختطها المتوكل - وكما أشرنا إلى ذلك من قبل - هو ابتعاد حركات الاعتزال والفلسفة عن حاضرة الخلافة عموماً، واتجاهها إلى النمو بعيداً عن الأجواء العباسية في إيران وخراسان والبصرة.

غير أن هذه الانطلاقة التي أعطيت للمذهب الحنبلي، والتطور السريع الذي عرفه بفضل مساهمة جماعة كبيرة من الفقهاء[42] في التنظير للمذهب وفي النشاط الذي اقترن به ذلك التطور في الرد على الشيعة والمعتزلة والجهمية والفلاسفة، لم يستطع أن يقدم للخلافة العباسية ما كانت تتوخاه منه من أهداف، وسنرى هذا المنطق الفريد الذي سارت عليه سياسة الدولة العباسية ينجلي مرة أخرى، وسنرى المذهب الحنبلي يلقى من الجفاء والنفور ما يذكر بما لقيه المذهب الاعتزالي عند المتوكل. وإن ما طرأ على الساحة السياسية من تغيير، وما تمخض عن ذلك التغير من تبدل في موقع الخلفاء العباسيين، لهو وحده ما يفسر لنا ذلك.

(41) Henri Laoust, *Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad*, Librairie Geuthner, Paris, 1959, pp. 78-85.

وانظر أيضاً الدوري، **مقدمة في التاريخ...**، ص. 64، عندما يقول : «ولعل هذا ما يفسر لنا جانباً من اعتماد العباسيين على الاعتزال واتخاذه مذهباً رسمياً من زمن المأمون إلى أيام الواثق».

(42) **المرجع السابق**، ص. 79.

5 - عرف الحكم العباسي مرحلة خطيرة من الضعف كادت أن تؤدي به، وانعكس ذلك الضعف بكيفية مباشرة على شخصية الخلفاء العباسيين الذين سيصبح الكثير منهم أطفالاً كباراً. تجلى ذلك الضعف أولاً في الفترة المضطربة التي يطلق عليها المؤرخون اسم "فترة إمارة الأمراء"[43] وتفاقم ثانياً في عقود عديدة من الحكم البويهي، على نحو ما أشرنا إليه سابقاً.

كان البويهيون - كما أشرنا إلى ذلك - شيعة إمامية، من حيث المبدأ على الأقل. الذي حدث هو أن الصراع العقائدي بين أهل السنة وبين الشيعة الإمامية، أخذ يتحول بالتدريج إلى معارك طاحنة. وكان يقوم نوع من المنافسة الخفية والصريحة بين البلاط البويهي والقصر الخليفي في تشجيع تلك الصراعات، وإن عصر النفوذ البويهي - كما يسميه المؤرخون - ليقدم لنا صورة واضحة عن ذلك التواجد الغريب في المجتمع الإسلامي بين الازدهار الفكري وبين الانحطاط السياسي ؛ فكثير من اللغويين والنحاة الكبار والشعراء المجيدين ومن الفقهاء ومن المفكرين والمؤرخين والفلاسفة من الشيعة والسنة كانوا متواجدين في هذه الفترة، وكانوا جميعاً - عدى حالات استثنائية نادرة مثل المعري - يدخلون في عداد المقربين من الخليفة العباسي أو من السلطان البويهي. غير أنه لم يكن لهذه المنافسة أن تكون متعادلة الطرفين، أو أن تكون كذلك دائماً على الأقل. وعندما نتفحص الوضعية الحرجة التي كان عليها العباسيون نلاحظ أن الحملات كانت تتوالى عليهم من مختلف الجهات. فالجماهير العريضة من الحرفيين والصناع الصغار وعمال المزارع الإقطاعية الواسعة في تذمر مستمر من الضرائب التي تثقل كاهلهم، وفي ألم شديد من هذا التناقض الصارخ بين ما تحتوي عليه قصور الحكام من علامات البذخ والثروة وبين ما يوجدون عليه من سوء، ومن ثم فإن الشيعة كحركة معارضة ستعرف كيف تحتويهم، وسيكون لهم من التنظيمات السرية ما

(43) حول فترة "أمير الأمراء" يمكن الرجوع مثلاً إلى حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 6، 1962، ج 3، ص. 26-36.

تقدم لنا **إخوان الصفا** بعض وجوهه. والمد الإسماعيلي الباطني أخذ يعرف طريقه إلى بغداد بالتدريج، وأخذت الحركات التعليمية الباطنية تكسب كل يوم أنصاراً جدداً ممن كانوا بالأمس شيعة إمامية، لأن ما ظهر به البويهيون من قهر واستغلال للبلاد والعباد جعل فكرهم وحركتهم يتحولان بالتدريج إلى حركة أرستقراطية. أضف إلى ذلك أن منطق التطور الداخلي للفكر الحنبلي أدى به إلى القول إن كثيراً من الشرور التي لحقت بالجماعة الإسلامية تعود إلى خلفاء آثروا اللعب واللهو على صيانة الدين وحفظ الأخلاق. إن المذهب الحنبلي لم يعد نصيراً يعتمد عليه، بل هو أكثر من ذلك تحول إلى مشاغب للخلافة العباسية وإلى متحدث لا يلتذ البويهيون بالاستماع إليه ولذلك لم يكن من الغريب أن يستغل الخليفة العباسي الراضي فرصة فتنة من الفتن الكثيرة التي كان الشيعة والسنة يقتتلون فيها في طرقات بغداد، ليطلع بقانون جديد يحمل فيه على الحنابلة حملة قاسية متهماً لهم بالقول بالتشبيه وبالتبديع لأنهم يمنعون الناس من زيارة قبور الأئمة الكبار، ومن ثم يقضي ذلك القرار بمنع المذهب الحنبلي من الظهور والانتشار[44].

في جو هذا الصراع الفكري والمادي كانت معالم الثقافة العربية الإسلامية ترتسم، وكان الفكر السياسي في الإسلام يحدد أبعاده ويصوغ نظرياته بالنسبة لكل طرف من الأطراف المتنازعة. وإذا تساءلنا مرة أخرى عن الارتباط القائم بين عمل العباسيين وبين تطور الفكر السياسي السني فإننا نستطيع أن نصوغ ذلك بالشكل التالي على وجه التقريب : في المرحلة الأولى من حكم العباسيين، تلك التي يجعل المؤرخون بداية لها قيام الثورة العباسية ونهاية لها قدوم المتوكل إلى الحكم، يمكن القول بأن الاعتزال والحركة العقلانية إجمالاً استطاعت أن تمثل أرضية إيديولوجية أمكن للخليفة العباسي أن يتحرك فيها وأن يعتبرها صيغة مناسبة للحكم، إلا ما كان من فترة قصيرة هي تلك التي تعرف بنكبة البرامكة. وعندما نقول بأن الحركة العقلانية تمثل الواجهة فإنه يتعين الانتباه أيضاً إلى أن

(44) لاوست، الحنبلية... المرجع السابق، ص. 75-85.

هذا القول لا يعني أن الأمر قد تَمّ في عداء مطلق مع الفقهاء. الحركة العقلانية، من حيث هي كذلك، كانت حركة متنورة جداً، شديدة التفتح على التيارات المختلفة المتوافقة منها والمتعارضة على السواء، وهذا ما يعني أن المدارس الفقهية كانت تعرف طريقها نحو التطور، إذ لم يكن بلاط المأمون أو المعتصم يخلو من فقهاء كبار. وإذن يمكن الكلام عن نوع من سيادة العقل في هذه المرحلة الأولى.

أما المرحلة الثانية فهي تمثل مرحلة النقيض ووصف "الانقلاب السني" ينطبق عليها انطباقاً ممتازاً، وقد حاولنا أن نوضح بدورنا الأسباب التي أدت إلى ذلك التحول وأن نبرز الدلالة التي اتخذها بالنسبة لتطور البحث السياسي. وقولنا بأن المذهب الحنبلي، الذي يمثل الحدود القصوى للنظرية السنية، قد عاد غير ذي موضوع بالنسبة للخلفاء العباسيين، قول لا ينبغي أن يفهم منه أن العباسيين قد أعلنوا تخليهم عن الموقف السني، فهم قد وصلوا في معانقة ذلك الفكر إلى نقطة يستحيل التراجع معها إلى الخلف، كما أن طبيعة الوجود السياسي جعلت معادلة الصراع الإيديولوجي تبسط تبسيطاً شديداً لدرجة يمكن القول معها إن الاختيار أصبح يتحدد أكثر فأكثر بين نظريتين اثنتين، أو تصورين اثنين على الأقل: التصور الشيعي – بالرغم مما تشتمل عليه النظرية الشيعية من تفريعات وتناقضات صغيرة – والتصور السني. وحيث لا يكون للعباسيين أن يقبلوا الموقف الشيعي فإن العمل في حدود التصور السياسي السني يظل هو الاختيار الوحيد الممكن.

رفض المذهب الحنبلي لا يعني بالنسبة للحكام العباسيين رفض النظرية السنية إذن. إنه يعني فقط أن الأزمة الناتجة عن الرفض تساوي تماماً أزمة الحكم العباسي ذاته. والأزمة تعني بالنسبة للعباسيين ضرورة اتخاذ شكل جديد من العمل كما تفرض ذلك الظروف الجديدة، تلك الظروف التي أصبح معها وجود العباسيين على رأس الجماعة الإسلامية محط جدل ومثار تشكك. فالشيعة تحرز في كل يوم تقدماً جديداً، وتحقق كسباً مستمراً في أوساط الجماهير العريضة ليست

مناوشات "العيارين" و"الشطار"[45] سوى استجابة لتعاليمها. والدعوة الإسماعيلية الجديدة تحقق انتصارات يومية مذهلة. والنتيجة أن شرعية الخلافة العباسية تصبح مرة أخرى مثار جدل جديد.

الموقف بالنسبة للخلافة العباسية هو موقف دفاع عن شرعية الوجود، وفي هذا الموقف شيء يذكر بما كان عليه العباسيون الأوائل، وبما اتخذوه من سياسة وما وضعوه من استراتيجية، مع اختلاف المرحلتين التاريخيتين وما حدث بينهما من تطور بالنسبة للوجود المجتمعي في الإسلام. موقف الدفاع عن شرعية الوجود عند نهاية القرن الرابع وبداية الخامس جعل الحاجة إلى الفقهاء من أهل السنة أكثر إلحاحاً، ومن ثم فإن الأمر لم يكن متعلقاً بإعلان القطيعة النهائية مع أهل السنة برفض المذهب الحنبلي. كان الأمر متعلقاً بتوجيه الفكر السني توجيهاً جديداً فحسب، يكون في إمكانه أن يسفر عن نتائج أكثر إيجابية، وتكون مشاركة الفقهاء فيه أكثر عملية. على زعماء السنة أن يستبدلوا أسلحتهم القديمة بأسلحة جديدة تناسب المعركة الجديدة، وتضاهي ما يمتلك الخصوص الشيعة وما يحسنون استخدامه منذ زمان طويل. على الفقهاء أن يكونوا مجادلين أيضاً، وأن يكونوا مجادلين بارعين لا يقفون عند حدود النتائج السلبية للجدل، تلك التي تقضي بتعطيل حجج الخصم، وإنما يوجهون الجدل وجهة عملية، تكون مادتها هي التقنين والتشريع الفقهيين للأحكام العملية التي يتعين الأخذ بها. تلك هي دلالة السياسة التي خطط لها القادر وبيانه الاعتقادي، وتلك هي - في اعتقادنا - نقطة الالتقاء بين البحث السياسي السني عن معنى الدولة الإسلامية، وبين بحث الحكام العباسيين عن صيغة مناسبة للحكم. والآن فقط نستطيع الحديث عن الملامح الأساسية للفكر السياسي الأشعري ونتمكن من اقتراب أفضل لفهم المفكر الأشعري السياسي المتميز : أبي الحسن الماوردي.

(45) أنظر الدوري في : مقدمة في التاريخ، مرجع سابق، ص. 76-78.

لا نملك معلومات تاريخية واضحة عن نشأة الفكر الأشعري ككل، وعن نشأة النظرية السياسية كنظرية تحتل مكان الصدارة في ذلك الفكر. ومؤرخو الفكر الإسلامي يرون لتلك النشأة أسباباً نظرية خالصة، بل إن الكثير منهم يرجع ذلك إلى مجرد اختلاف في الرأي بين فقيهين كبيرين (أبو علي الجبائي، وأبو الحسن الأشعري)، بعد أن ظلاّ على وئام سنوات طويلة، وبعد أن سلخ الأشعري أزيد من أربعين سنة من عمره في الدفاع عن فكرة خلق القرآن وفي التحمس لنشر مبادئ الاعتزال. ونحن لا نملك اليوم - للأسف - سوى الابتسام تجاه هذا التفسير الساذج، الذي يساوي في اعتقادنا قبول التفسير الذي يعزى نشأة الاعتزال إلى الاختلاف في الرأي حول مسألة كلامية بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء. وعلى كل فإن ميلاد فكر برمته أمر لا يمكن إرجاعه إلى عمل رجل واحد، حتى ولو كان هذا الرجل في مستوى كفاءة وذكاء وسعة اطلاع أبى الحسن الأشعري. وفي استطاعة أي قارئ للنظرية الأشعرية اليوم أن يقرر بسهولة أن هنالك بوناً شاسعاً بين المذهب، كما يضع الأشعري خطاطاته العامة، وبين الصورة التي أصبح عليها عند الجويني وعند الغزالي.

يقدم لنا الفكر الأشعري نظرية سياسية أسهم الأشاعرة جميعاً - على مراحل متعاقبة - في تكوينها وتشكيل صياغتها. ومتى تعلق الأمر بنظرية سياسية تامة التكوين، فإن تلك النظرية لا يمكن أن تتكامل وأن تتحد كل الأبعاد الضرورية لتحققها بدون أن تكتسب تلك النظرية صلابتها في وضعية تاريخية تحكمها مجموعة من الشروط الموضوعية. وإذا تأملنا ما صادف النظرية السياسية الأشعرية من قبول وترحاب ونظرنا إلى السرعة والقوة اللتان انتشرتا بها، فإننا لا يمكن أن نعزى ذلك إلاّ لكون النظرية وجدت المناخ السياسي والفكري المناسبين لها. يعني كلامنا هذا، بتعبير آخر، أن الفكر السياسي الأشعري قد تشكل كنتيجة لاجتماع عدد من العوامل المجتمعية والسياسية والفكرية لم يقم أي واحد منها في معزل عن العوامل الأخرى وإنما كانت دائماً تتبادل التفاعل والتأثير. لكن مؤرخي

الفكر الإسلامي قد درجوا، مع ذلك، على تفسير النشأة المعقدة بأحد عواملها فقط وبكيفية يزيدنا التعمق في ممارستها من الابتعاد عن الفهم الحقيقي المتكامل. بالنسبة لهؤلاء المؤرخين كان الفكر الأشعري نتيجة نظرية لتطور النتاج النظري في الإسلام، لتطور الاشتغال بالفلسفة ولتطور المذهب الاعتزالي بصفة خاصة، في معزل عن كل المؤثرات الأخرى المتداخلة : عن واقع الصراع المادي، الذي كان الصراع من أجل السلطة واجهته السياسية، وفي معزل عما أشرنا إليه من أزمة الوجود الاجتماعي، عندما نتبع خطأً مماثلاً من النظر، فإننا لا نحرم أنفسنا فقط من خلق الفرصة المناسبة لفهم الفكر الأشعري فهماً حقيقياً، وإنما نحن نحرم أنفسنا أيضاً من فهم مستنير لتاريخ الفكر والنتاج النظري في الإسلام.

سار الفكر الإسلامي في تطوره سيرة طبيعية لها مبرراتها المنطقية وشروطها المجتمعية والسياسية، فكان ميلاد الفكر الأشعري في ذلك السير ميلاداً طبيعياً منطقياً، كما أن ظهور الفكر الاعتزالي من قبل ظهوراً طبيعياً منطقياً أيضاً. مثل المذهب الاعتزالي من الناحية الفكرية ما وصل إليه الجدل والكلام في الإسلام من تطور ضروري، فكان احتجاجاً عقلانياً ودفاعاً دينياً عن العقيدة، واغتنى باكتشاف التراث اليوناني وبالاطلاع على الأثر المسيحي فقدم لذلك الاحتجاج صورة جديدة متطورة لم تكن له من قبل. كما كان من الناحية السياسية رافداً فكرياً كبيراً من روافد الثورة العباسية في المرحلة الأولى منها، وارتبط بمختلف حركات الرفض المناوئة للحكم الأموي. وكان في المرحلة الثانية من الحكم العباسي، والتي تصح تسميتها لأسباب (نجعل في مقدمتها أزمة الحرب الداخلية بين الأمين والمأمون وانفصال كثير من الولايات عن السلطة المركزية في بغداد) بمرحلة فشل الثورة، كان سلاحاً إيديولوجياً رأينا كيف كان المأمون، على الخصوص، يستخدمه. والقول أن ميلاد الفكر الأشعري كان ميلاداً طبيعياً ومنطقيّاً يقتضي منا الانتباه إلى عدد من العوامل. هنالك بكل تأكيد سبب أول يرجع إلى ما عرفته حركة الاعتزال من تطور، وربما جاز اعتبار الأشاعرة من

الناحية العقائدية معتزلة يمينيين متطرفين في يمينيتهم : فالقول بـ "الكسب" في خلق الأفعال وبـ "اللاّكيف" بالنسبة للصفات الإلهية، واتخاذ الموقف الوسط من خلق القرآن الذي يقضي بالقول «بقدم المعنى وحدوث اللفظ»، كل هذه الآراء تعتبر موقفاً وسطاً لا يفهم ولا يتحدد إلا بالنسبة للموقف الاعتزالي. وفي استطاعتنا أن نجد لهذا الموقف تبريراً يسيراً في تطور المذاهب الفقهية عامة والمذهب الحنبلي خاصة الذي نعرف موقفه العدائي من الكلام والجدل العقائدي. وهذا الأمر يجعلنا نعترف للمذهب الأشعري - متى وضعناه في سياقه التاريخي - بحقيقة تفرضها علينا الأمانة العلمية، وهي أنه - على الرغم مما نستطيع أن نرى فيه بمنظورنا اليوم خصماً للعقل - قد كان متنفساً حقيقياً للنزعة العقلانية وملاذاً أمكنها الاحتماء به من المد القوي المعادي لها.

كذلك يجعلنا الرجوع بالتأمل إلى ما أشرنا إليه في السابق من الصراع الفكري الحاد بين الحنابلة وبين الشيعة والسياسة الجديدة التي اتبعتها الخلافة العباسية، كما سمحت لنا وقفتنا المطولة عند القادر بالتعرف عليها، يجعلنا نتبين أسباباً موضوعية، مجتمعية وسياسية، جعلت تلك النشأة ممكنة. ونحن نفضل استخدام تعبير يبدو لنا أكثر مناسبة في الحديث عن هذه الأسباب الموضوعية: الفكر الأشعري، والنظرية السياسية كعماد لهذا الفكر مدار أمكن لعدد من التيارات أن تلتقي حوله، فكان الصياغة المناسبة لها كل من زاوية نظره الخاصة. تيار الحكم العباسي في بحثه الدائم عن الصيغة التي تسمح له بالاستمرار في الحكم، وتيار الفئات المستفيدة من الإقطاعات الزراعية الشاسعة، بعد أن أدركت أن الحكم العباسي هو المعبر والمدافع الوحيد عن مصالحها، وتيار الفقهاء السنيين من ممثلي المذاهب الفقهية الأربعة، بعد أن أمكنها أن تعي تناقضاتها الصغيرة، وأن تعي الدور السياسي المناط بها، عندما تجعل من الفقه مجالاً للتشريع والتنظير السياسيين، وعندما تعلن عن انتمائها إلى فريق واحد هو فريق "أهل السنة والجماعة" و"الجماعة" أو "الفرقة الناجية". كما يلح البغدادي على ذلك في كل

صفحة من صفحات «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منها». وإنه لمن جميل الصدف أن يتوفر القارئ اليوم على كتاب مماثل يذيع البيان العقائدي للمذهب الأشعري ويقوم بإحصاء شامل للأصناف التي يريد كل المفكرين السنيين المتواجدين أن يكون الفكر الأشعري وعاء لها: «صنف المتكلمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة (...) وسائر أهل الأهواء الضالة (...) وصنف أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث (...) أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى، وأصحاب أبي ثور، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية (...) والصنف الثالث منهم: هم الذين أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي عليه السلام (...) والصنف الرابع منهم: قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف (...) والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علماً بوجوه قراءات القرآن (...) والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية (...) والسابع : قوم مرابطون في ثغور المسلمين (...) والصنف الثامن منهم: عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة»[46].

تعبير المدار في الحديث عما يمثله الفكر الأشعري يعني أيضاً أنه يمثل مرحلة جديدة، هامة، من مراحل تطور الفكر الإسلامي في مجموعة : الفقه، والكلام، والتصوف، والأخلاق، والفلسفة، والسياسة، والتاريخ، والأدب بكيفية ضمنية، كما أنه يعكس التناقضات التي مر بها هذا الفكر في تطوره والتي كان العقل فيها معرضاً لحركة مضطردة من الانقباض والانبساط، وهذا ما يعني أن دراسة الفكر الإسلامي، في أي صورة من صوره المختلفة، وإصدار حكم قيمي عليه لا يمكن أن يتأتى مع إهمال مؤرخ الفكر أو إقصائه، في مجال التحليل، للنظرية الأشعرية. ولعل في نموذج الغزالي وحده أوضح دليل على ذلك، فأياً كان

(46) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت، ص. 313-318.

موقفنا من الغزالي، فإننا نسلم بأن فكره يمثل مرحلة انعطاف كبير في تاريخ الإسلام الفكري، أيّاً كان حكمنا على ذلك الانعطاف. فسواء تناولنا الغزالي الفقيه الأصولي، أو الغزالي المتصوف، أو رجل المنطق، أو الغزالي المفكر الأخلاقي والسياسي، وبصفة أشمل الغزالي الفيلسوف، فإننا لا تستطيع أن ندرك مبلغ الأهمية أو الخطورة التي يمثلها دون الانتباه إلى تطور الفكر الإسلامي في كليته، ذلك التطور الذي كانت الأشعرية فيه خلاصة وتركيباً جديدين نتج عنهما أن كل مسار الفكر الإسلامي منذ العصر الوسيط وحتى الحركة السلفية المحدثة أتى كنتيجة لعمل تلك المدرسة الفكرية. لا شك أن الاختلاف يقوم في الحكم على ذلك التطور بالسلبية أو بالإيجابية، ولكن مساهمة الأشعرية في ذلك التطور تكون موضع اتفاق دائماً.

إن الخاصية الأساسية للفكر الأشعري في اعتقادنا تقضي بجعل النظرية السياسية الأشعرية المدخل المنطقي لفهم ذلك الفكر، ذلك لأن «النظرية السياسية تحتل مكان الصدارة في ذلك الفكر» كما يذهب إلى ذلك الأستاذ هنري لاوست بدوره في دراسته القيمة لفكر الغزالي السياسي[47]. وذلك لثلاثة اعتبارات تشكل خلاصة حديثنا عن ملامح الفكر السياسي الأشعري.

1 - لا يمكن الكلام عن "مذهب أشعري" إلا في المراحل المتأخرة من نشأته (الجويني والغزالي)، أما في بدايات تكونه، وبحكم الظروف الموضوعية التي أحاطت به، فقد كان أرضية فكرية عامة أمكن لعدد من التيارات أن تلتقي عندها، بما في ذلك الحكم العباسي لدرجة القول معها، أن الفكر السياسي الأشعري كان من العمومية بحيث أن صفة "الأشعري" أو بتعبير آخر، صفة الرجل من "أهل السنة والجماعة" كانت تشمل كل من لم يكن شيعياً، وكل من كان التشيع يشكل بالنسبة له عدواً سياسياً وخصماً فكرياً. ومن ثم فالنظرية

(47) Henri Laoust, *La politique de Gazali*, Geuthner, Paris, 1970, p. 16.

السياسية الأشعرية مرحلة حاسمة من مراحل تطور المشكلة التي يطرحها الوجود السياسي في الإسلام.

2 - النشأة الأشعرية، على نحو ما حاولنا شرحها، والفكر السياسي الأشعري كجواب جديد عن السؤال المتعلق بالتنظيم السياسي في الإسلام، عوامل جعلت البحث في موضوع الخلافة، محور البحث السياسي، يتحول من مجال علم الكلام إلى مجال الفقه. لقد أمكن لذلك التحول أن يصبح ممكناً بفضل مساهمة الفقهاء الأشاعرة، أولئك الذين كانوا متكلمين في الوقت ذاته، وبصفة أخص، بفضل المساهمة الخاصة لأبي الحسن الماوردي، وتلك علامة كبرى تميز تفكيره السياسي.

3 - إن الموقف الأشعري، من حيث هو يعني في خلاصته النظرية تبسيطاً شديداً للصراع الإيديولوجي المحتدم في بلاد الإسلام بين الشيعة وبين أهل السنة، أدى إلى إعادة تقدير لعدد من المسائل الكبرى وفي مقدمتها على الإطلاق يأتي تاريخ الإسلام ذاته وتأتي ضرورة صياغة جديدة لذلك التاريخ.

لماذا القيام بـ "قراءة جديدة" للحوادث التاريخية ؟ ولماذا نجد قضايا خلافة النبي ﷺ والتساؤل حول الخلفاء الراشدين وترتيب الأفضلية تستدعي إعادة النظر فيها ؟ ولماذا نجد الصراع بين علي ومعاوية، وفتنة الجمل تقدم لها تفسيرات جديدة ؟ ولماذا أخيراً نجد مسألة الشرعية تقدم لها تبريرات جديدة وتناقش بلغة جديدة ؟

للتذكير بموقف الشيعة باختصار نقول : إن ما تَمَّ في تاريخ الإسلام منذ وفاة النبي ﷺ لم يكن مشروعاً من جهة النظر الشيعية ولا مبرراً، وباستثناء السنوات القليلة من خلافة علي بن أبي طالب فإن ذلك الحكم كان قائماً على اغتصاب آل البيت حقهم الشرعي في الخلافة كما نص النبي ﷺ على ذلك بالنسبة لبعض الفرق، وكما نص على ذلك بالنسبة للبعض الآخر منها. وبغض النظر عن

الاختلافات الفرقية بين الشيعة، فإننا نجد اتفاقاً عاماً على اعتبار الخلافة الشرعية هي تلك التي تقوم على مبدإ الوصية. يوصي الإمام الشرعي بالأمر من بعده إلى إمام آخر يعهد إليه بالأمر ويسلم له مقاليد الشرعية، كما أوصى النبي ﷺ بالأمر من بعده إلى علي، وأوصى به هذا الأخير من بعده إلى الحسن أو إلى الحسين أو إلى محمد بن الحنفية، بحسب مواقف الفرق الشيعية المختلفة. وقد نتج عن مبدإ الوصية مبدأ جديد هو مبدأ الإمام المستور أو الغائب ومبدأ العصمة عند الشيعة الإمامية، وعند الباطنية على وجه أخص تحل الإشكالات النظرية والمقتضيات العملية في الفكر السياسي عند الإمام المعصوم، الإمام الذي يمتلك القدرة على معرفة الباطن، تلك القدرة التي تجعل من أحكامه تعاليم غيبية تجاوز سلطتها سلطة كل عقل بشري.

أما عند السنيّين فالأمر مختلف بل إنه مخالف تمام المخالفة. ما حدث في تاريخ الإسلام من حكم الخلفاء كان كله مشروعاً مبرراً يقره الشرع ويسانده العقل. والنبي ﷺ لم يوصي بالأمر من بعده إلى رجل اختاره، وعلي صحابي جليل وابن عم النبي ﷺ وصهره ذهب ضحية افتراءات المنشقين عن إجماع الأمة الإسلامية. لا سبيل إلى كلام عن وصية، كما أنه لا مجال للحديث عن "عصمة الإمام". طريق الخلافة الشرعي هو طريق الاختيار، وسنده هو الإجماع الذي يتم عليه، والقرآن ليس له ظاهر وباطن، فكلام الله الذي كان خطاباً للبشرية جمعاء يتنزه عن ذلك.. إنه يتطلب تأويلاً وتوضيحاً، فحسب، والتأويل ليس سلطة يمتلكها الإمام المعصوم، وإنما هو يرجع إلى كل المجتهدين في الدين: إلى العلماء، وإلى الفقهاء الذين هم "ورثة الأنبياء"، وإلى الإجماع. إجماع السلف الصالح، وإجماع الفقهاء من أهل الحديث ومن أهل الرأي والقياس معاً. الإجماع إذن هو المصدر الثالث للتشريع بعد الكتاب، وبعد السنة، وتاريخ الإسلام يستمد قيمته من حجية هذا الإجماع. بعبارة أخرى فالتاريخ يمثل في معادلة يكون فيها مساوياً للإجماع.

أدّى الاختلاف بين التصور السني وبين التصور الشيعي إلى نظرتين سياسيتين مختلفتين، وإلى تصورين متناقضين للتاريخ، تاريخ الإسلام، وكان تصور الشرعية (شرعية الخلافة) هو أساس هذا الاختلاف: تصور للشرعية في حدود الوصية وفي حدود العصمة، وتصور للشرعية في حدود الإجماع والاجتهاد. كما جعل هذا الموقف "الجماعة الإسلامية" أمام تصورين مختلفين بإزاء القرآن، أساس العقيدة الإسلامية كلها. تصور يقضي بوجود الإمام المعلم المعصوم الذي يملك القدرة على إدراك ما يوحي به باطن القول لا ظاهره فحسب، فيوجه الناس إلى العمل بموجب معرفته وعصمته. وتصور يقضي بوجود الفقهاء الذين ينكرون القول بالباطن في الوقت الذي يأخذون فيه بالتأويل الذي يفترض العلم والاجتهاد لا العصمة. والعلم كما يشرحه لنا هؤلاء الفقهاء يكون في المعرفة الشاملة الدقيقة باللغة، قوام الكتاب، وبالحديث - اصطلاحاً وأنواعاً - وبما سار عليه السلف الصالح وأجمعوا عليه فيما لم يرد فيه نص صريح لا من الكتاب ولا من صحيح الحديث أو حسنه. والاجتهاد يكون في الاستنباط الفقهي انطلاقاً من مقتضيات هذا العلم، ووفقاً لما تقتضيه النوازل الجديدة من أحكام موافقة لها. إذا كان لهؤلاء الفقهاء أن يوجهوا الناس وأن يصدروا الأحكام، فإن علمهم هذا يخول لهم سلطة عليا، ويجعلهم أمام مسؤولية ثلاثية الحدود : تجاه الله، وتجاه عامة الناس من الجماعة الإسلامية، وتجاه أولي الأمر من الحكام الشرعيين.

أدى الاختلاف في تصور الشرعية، وفي تصور القرآن بالضرورة إلى تصورين متعارضين لمعنى الدولة الإسلامية. وسنجدها من جديد، وكنتيجة لهذا الاختلاف، أمام تصورين متناقضين للتاريخ يكون التاريخ بالنسبة لكل واحد منهما مصدراً للتشريع السياسي. التصور الشيعي الإمامي والباطني للتاريخ تصور ينكر - بطبيعة الحال - تاريخ الإسلام الرسمي، كما تقدمه لنا الروايات

السنية المعروفة، فهو يتجه إلى البحث عن الخط التعليمي الخفي، الخط الباطن المتسلسل من الأئمة المعصومين المعروفين منهم والمختفين. والتصور السني للتاريخ، في مقابل ذلك، سلسلة متصلة الحلقات وتتابع زماني يباركه إجماع المسلمين في كل مرة يكون فيها في حاجة إلى ذلك، والدولة الإسلامية دائماً خلافة مباركة للنبوة. قد ينتاب تلك الدولة من الضعف علامات كبيرة، وقد يحدث لها الابتعاد عن الطريق الواضح، ولكنها تظل دائماً دولة للمسلمين والإسلام، لأنها تقوم في حدود الشرعية ولأن الإجماع منعقد عليها.

نفهم إذن لماذا كان القيام "بقراءة جديدة" للتاريخ الإسلامي أمراً ضرورياً في الفترة التي نتحدث عنها. عندما تجد الشرعية عمادها النظري في الإجماع، وعندما يكون الإجماع محور الفكر السياسي السني، في مقابل الوصية في الفكر الشيعي، فإن الشرعية تدفع بالمنظرين السياسيين الأشاعرة إلى تعميق تصورهم للقرآن، وإلى تعميق تصورهم للتاريخ. كان الأمر متعلقاً - كما أسلفنا - بإثبات شرعية الخلافة العباسية كحكم قائم على إجماع الأمة الإسلامية واختياره، وهذه الوضعية خلقت للتاريخ دوراً جديداً. إن الأمر يتعلق - أكثر من أي وقت مضى - بإثبات شرعية الحكومات الإسلامية المتعاقبة على حكم الجماعة الإسلامية منذ إمامة أبي بكر حتى قيام الدولة العباسية. هذا ما وجد المفكرون الأشاعرة أنفسهم مجابهين به، وما لم يكن في إمكانهم أن يجتنبوه، وهذا ما أدركه القادر في بيانه الاعتقادي.



إذا كنا نرى في حديثنا السابق عن المشروع الماوردي السياسي ما يلقي لنا بعض أضواء على الماوردي المفكر السياسي، وكنا نميل إلى الاعتقاد أن في الصفحات السابقة ما يسمح لنا بوضع تفكير الرجل السياسي في الإطار المجتمعي الفكري الذي جعل ميلاد ذلك الفكر ممكناً فإن مسألة هامة تتعلق بصاحب "الأحكام السلطانية" تنتظر منا أن نبث فيها. ذلك أننا نؤكد في هذه

الدراسة أن أبا الحسن الماوردي مفكر سياسي أشعري يصدر في تفكيره عن المصادرات العامة التي يصدر عنها الأشاعرة عموماً في تفكيرهم السياسي، بل إن تفكير الماوردي السياسي لا يمكن أن يفهم على وجهه الكامل إلا متى نظرنا إليه في إطار الفكر الأشعري السياسي، وذلك للأسباب التي شرحناها سابقاً. تراجمة الماوردي القدامى، أولئك الذين نتهمهم بتكثيف الغموض المحيط بشخصية الرجل عند الدارسين، يلمزون في بعض جمل مقتضبة إلى كون الماوردي يأخذ في بعض أقواله بالدعاوى الاعتزالية. فالسبكي مثلاً ينقل هذه الجملة عن ابن الصلاح: «هذا الماوردي، عفا الله عنه، وقد كنت لا أتحقق ذلك عليه وأتأول له، وأعتذر عنه، في كونه يورد في تفسيره في الآيات التي يختلف فيها أهل التفسير: تفسير أهل السنة وتفسير المعتزلة غير معترض لبيان ما هو أحق منها» ثم أن السبكي يعقب بكيفية تزيد الأمر غموضاً: «وأقول لعل قصده إيراد كل ما قيل من حق أو باطل، ولهذا يورد من أقوال المعتزلة وما بنوه على أصولهم الفاسدة (...) ثم هو ليس معتزلياً مطلقاً، فإنه لا يوافقهم في جميع أصولهم مثل خلق القرآن، كما دل عليه تفسيره في قوله عز وجل **﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾** (الأنبياء: الآية 2) وغير ذلك، ويوافقهم في القدر وهي البلية التي غلبت على البصريين وعيبوا بها قديماً»[48].

رواية السبكي الغامضة ومحاولته دحض تهمة الاعتزال عن الماوردي قد تؤدي في نهاية التحليل إلى عكس ما كان المترجم يهدف إليه. إذا كان الماوردي «يوافقهم في القدر»، وكنا نعلم أن مسألة القدر هي من أخص علامات التمييز بين مختلف الفرق الكلامية - من خلال التمييز بين مواقفها المتباعدة - وكان موقف المعتزلة على وجه أخص موقفاً واضحاً متميزاً عن مواقف الفرق الكلامية المعروفة، فإننا لا نعرف كيف تنتفي التهمة عن الماوردي تماماً. لقد كان في إمكان السبكي، الذي تفيد أقواله أنه قرأ مؤلفات الماوردي كاملة، وأن كثيراً مما قرأه منها

---

(48) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ص. 305.

كتب بخط المؤلف نفسه، أن يأتي بمساهمة أفضل في إنارة السبيل أمام الباحث حول نقطة تتعلق بأخطر المسائل في فهم العمل الفكري لمفكر سياسي عاش في مرحلة دقيقة جداً من حياة العالم الإسلامي. ولكن السبكي، مؤرخ الشافعية، والمترجم الذي يرجع إليه كل التراجمة اللاحقين عليه في التأريخ لحياة الماوردي، يكتفي بالنظر إليه من حيث هو فقيه شافعي قرأ على الأسفراييني وورث زعامة المذهب بعد وفاته، وأنه كان مقرباً من الخلفاء العباسيين ومن السلاطين البويهيين معاً. فإذا نفضنا يدنا من أقوال السبكي، وانصرفنا عن روايات التراجمة الغامضة إلى كتابة الماوردي ذاتها فإن الأمر لا يكون أقل غموضاً، مما نعرفه عن منهج الرجل في الكتابة، بل لعلنا لا نجد لها إلا جملة واحدة قاطعة في "الأحكام السلطانية"، في حين أن هنالك موقفاً أقل وضوحاً في "نصيحة الملوك".

يقول صاحب "الأحكام السلطانية" في الفصل المتعلق بولاية القضاء بعد عرضه للشروط الواجب توفرها في القاضي: «ولاية [القضاء] من لا يقول بخبر الواحد غير جائزة، لأنه تارك لأصل قد اجتمعت عليه الصحابة، وأكثر أحكام الشرع عنه مأخوذة، فصار بمنزلة من لا يقول بحجة الإجماع الذي لا تجوز ولايته لرد ما ورد النص فيه»[49]. هذا قول يعني، بصريح العبارة، أن المناصب ذوات المسؤوليات الخطيرة كما هو الشأن في ولاية القضاء لا يكون من الجائز إطلاقاً إسناده إلى رجل يلتزم بمبادئ الاعتزال وبالمقتضيات العملية المنبثقة عنها، فنفي خبر الآحاد يساوي في دلالته القول بالإجماع، السند الشرعي الذي يقوم عليه كل الفكر السني. وإذا تذكرنا أن الماوردي تقلد القضاء في بلاد عديدة، كما يخبرنا التراجمة، وأنه كان قاضي قضاة بغداد وهو يكتب "الأحكام السلطانية"، فإن المنطق السليم يقضي بأن الرجل لم يكن يعتبر نفسه من الملتزمين بمبادئ الاعتزال.

(49) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 55.

لكن قراءة "نصيحة الملوك" تكشف في بعض مواضع عن ميولات معتزلية واضحة. كذلك هو الشأن مثلاً في الفصل الثالث من المخطوط المتعلق بأسباب فساد الدول والممالك. يكيل الماوردي للخلفاء العباسيين المتقدمين مديحاً كبيراً، بل وفائقاً ويخص المأمون منهم بامتداح فريد. للوهلة الأولى يبدو أنه ليس في الأمر ما يثير دهشة من رجل كان يعيش في كنف العباسيين وكان مقرباً منهم أشد ما يكون القرب. لكن لنتساءل مع الماوردي عن السر الذي كان الدين من أجله محفوظاً على عهد أولئك الخلفاء والسبب الذي كانت من أجله الكلمة مجتمعة حولهم، وبالتالي عن السبب في قوة الدولة ووحدة السلطة أيام حكمهم. سنجد أن مظهر قوة أبي جعفر المنصور يرجع إلى شدة اعتقاده في الدين وإلى وفرة علمه، وأن صحبة عمرو بن عبيد تكون من العلامات المميزة لذلك العلم. وسنجد صورة للعظمة النموذجية ترسم للمأمون والمعتصم والواثق، بل إن المأمون هو الرجل الذي «لو باهت به هذه الأمة سائر الأمم في ملوكها لكان ذلك أهلاً ولو جد عليهم به فضلاً : علماً، وعقلاً، وأدباً، وحزماً، ورأياً، وفهماً، وعزماً، ونظراً في أبواب السياسة (...) وتعصباً للتوحيد»[50]. وبمعنى آخر فالمثل الأعلى للخليفة عند الماوردي يتجلى في الخلفاء العباسيين الذين شهد الاعتزال معهم أجمل فتراته. والماوردي في حديثه يتوقف عند الواثق الذي نعرف أن الذي سيليه على كرسي الحكم هو المتوكل، ذلك الذي عرف الفكر الاعتزالي معه نكبة حقيقية. وهذه كلها مواقف تكشف لنا عما يلمز إليه التراجمة من اعتزال الماوردي.

نحن في كتاب المارودي، وبالضبط في "نصيحة الملوك" وفي "الأحكام السلطانية" أمام افتراضين اثنين : إما أن الماوردي - على غرار العديد من الأشاعرة - بدأ حياته معتزلياً يأخذ بما يأخذ المعتزلة به من تقدير أساسي للعقل ومن المواقف المميزة التي يقفها من القدر ومن الصفات ومن الحرية الإنسانية، وبهذا المعنى تكون مخطوطة "النصيحة" تعبيراً عن الفكر الاعتزالي المتأخر في

(50) الماوردي، **نصيحة الملوك**، الباب الثالث، الورقة رقم 20.

مظهره السياسي ثم أن الرجل انتقل إلى صف الأشاعرة فصدر في كتابه "الأحكام السلطانية"، الكتاب الذي يبرهن على نضج كامل لا يكون إلا التقدم في السن وحده قادراً على تقديم عمل مماثل - كما يذهب إلى ذلك هنري لاوست[51]. ولكن الوحدة في تفكير الماوردي بين الكتاب الأول والكتاب الثاني، كما تمكننا فهم طبيعة المشروع السياسي للرجل تدفعنا إلى افتراض ثان نعتبره أكثر وجاهة وأقرب - في اعتقادنا - إلى فهم الرجل.

إن الحلول الضمنية التي ينتهي إليها الفقيه الشافعي، وهو يعاين ما آل إليه أمر الخلافة العباسية من سوء، وما انتهى إليه الوجود السياسي من تضعضع، هو اعتبار وحدة المذهب شرطاً ملازماً لكل عمل يهدف ذلك الواقع السياسي بالتعبير أو الإصلاح على الأقل. وحدة المذهب، شأنها في ذلك شأن الوحدة في السلطة، شرط أساسي لقيام الدولة التي يشرع الماوردي لها. تلك هي النتيجة التي سيسلمه إليها تقديره الشخصي للواقع الذي تكشف لنا كتابته السياسية عن معرفة ذكية به، وهي التي يتوصل إليها من تأمله لتاريخ الإسلام في كليته تأملاً كان الحاضر منطلقاً له وهدفاً في الوقت ذاته وبهذا المعنى يكون بيان "الاعتقاد القادري" صورة لذلك المذهب القوي، ولتلك الغاية ينشط الفقيه الشافعي في شرحه وإذاعته بين الناس. وبهذا المعنى أيضاً تكون المصادرات الأشعرية الكبرى، والإجماع في مقدمتها على الإطلاق، صورة عامة لذلك المذهب، وشكلاً مناسباً له في التقائه مع أهداف ذلك البيان.

---

(51) لاوست، **فكر الماوردي وعمله السياسيين...**، (سبقت الإشارة إليه)، ص. 15. وأيضاً في دراسته عن "**سياسة الغزالي**، ص. 19.

الفصل الثالث

التمثل التاريخي والنظرية السياسية

«إن أحوال الملوك المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة أثارها والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة. ولذلك ما روى عن نبينا فيما وصف به حال أمته: لتتبعن سنن من كان قبلكم، خذوا القذة بالقذة، والنغل بالنغل، حتى لو كان فيهم من دخل جحر ضب لدخلتموه».

الماوردي، **نصيحة الملوك**.

انتهى بنا الحديث عن المشروع السياسي الماوردي إلى اعتبار التاريخ، في التمثل الماوردي له، أحد العناصر الأساسية الثلاثة التي يرتكز عليها ذلك المشروع. ذلك أن تأمل تاريخ الأمم والممالك المتقدمة والبحث عن السر في قوتها، عندما تكون في منتهى عظمتها ووحدتها، وعن الأسباب التي تؤدي إلى حدوث الفساد فيها، إنما هو تأمل يهدف الحاضر دائماً. ذلك أن المفكر السياسي لا يريد أن ينظر إلى ما آل إليه الواقع السياسي من سوء كان تبدد السلطة هو العلامة الكبرى عليه، في معزل عن التاريخ البشري الشمولي عامة وعن التاريخ الإسلامي خاصة فأوائل أيام الملوك والممالك متقاربة متشابهة - على حد تعبيره -، ومن ثم فإن استخلاص الدرس والعظة من ذلك التاريخ يمكن المفكر السياسي من إدراك أفضل لمغزى فساد الحاضر. وهذا ما يعني أن نقد الماضي يكون ستاراً وذريعة لنقد الحاضر، والهم الأول عند المفكر السياسي. ولأن التاريخ أيضاً، بحسب المنظور الأشعري عامة وموقف الماوردي المتميز خاصة، يصبح في الأغلب الأعم من حالات التشريع، المصدر الوحيد للمنظر السياسي الذي يريد أن يصوغ للدولة

الإسلامية نظرية عامة، وأن يشرع لولايتها ووظائفها المختلفة أحكاماً عملية دقيقة. وهذا يعني أيضاً أن التاريخ، وقد تمثله المفكر السياسي على نحو معين، ينصهر في النظرية السياسية انصهاراً تاماً بهذا المعنى الذي تكون فيه تلك النظرية السياسية هي القارئ الذي يكشف عن دلالة ذلك التاريخ. ومن ثم فإن التاريخ يكون في صدارة القضايا الكبيرة التي تطرحها كتابة الماوردي السياسية على القارئ اليوم، ومن ثم فإن العمل الذي يستهدف تفكير الفقيه الشافعي السياسي بالفهم لا يتوصل إلى الغاية المنشودة، عندما لا يتمكن من إدراك دلالة التاريخ عند الماوردي، أي متى صرف انتباهه عن الصلة في التفكير السياسي للرجل بين التمثل التاريخي وبين النظرية السياسية. ومرة ثانية نجدنا بين عمومية التمثل التاريخي الأشعري وخصوصية التمثل الماوردي الشخصي له لنفس السبب المشار إليه آنفاً : المصادرات الماوردية الكبرى في التاريخ، مصادرات أشعرية وهي تقوم في كتابته بكيفية ضمنية فقط، لأن الماوردي يجعل من النتائج التي ينتهي إليها كل من الأشعري، والباقلاني، والبغدادي، مقدمات ينطلق منها، لأنه يريد مجاوزة ما ينصرفون إليه من جدل إلى التشريع. وبتعبير آخر إن فهم التفكير السياسي الماوردي ذي الصفة المزدوجة، كخلاصة وتركيب لمختلف القضايا التي عرض لها الفكر السياسي الأشعري، وكمرحلة جديدة من مراحل تطور ذلك التفكير، يجعلنا أمام ضرورة تسجيل ملاحظات عامة عن التمثل التاريخي الأشعري، تكون هي مقدمتنا في فهم التمثل التاريخي الماوردي في خصوصيته المميزة.

نتيجة أساسية رأينا الفكر السياسي الأشعري ينتهي إليها : ضرورة إعادة تقدير تاريخ الإسلام تقديراً جديداً، أو كما فضلنا أن نقول «القيام بقراءة جديدة لحوادث التاريخ».

والحديث عن "قراءة تاريخية" يكون حديثاً مبرراً في كل الأحوال التي يتخذ فيها المؤرخ أو المفكر موقفاً معيناً واضحاً من الحوادث التاريخية الماضية انطلاقاً

من مقتضيات اللحظة الحاضرة. بهذا المعنى نجد عند الأشاعرة مواقف واضحة من التاريخ الإسلامي، ومخالفة لما اعتدنا قراءته عند المفكرين السابقين عليهم. مواقف التجأوا فيها إلى التبرير والتأويل حيناً، وعمدوا فيها إلى الصمت والتجاوز حيناً آخر. يريد الأشاعرة للتاريخ الإسلامي أن يكون خزاناً يستخرجون منه ما يضفي على سيره صبغة المعقولية والشرعية، وأن يكون تاريخاً تخضع حوادثه لماجريات الشرع ومقتضيات العقل. فالتاريخ هو البرهان والسند الأكبر لشرعية الخلافة القائمة على الاختيار والإجماع. إنه بتعبير آخر يتحول عند الأشاعرة إلى مشرع سياسي، وذلك ما سيسهمون جميعاً في رسم خطوطه الكبرى، وما سينفرد الماوردي ببلورته وتطويره عندما يجعل منه بالفعل تاريخاً مشرعاً.

يقول أبو بكر الباقلاني : «إن سأل سائل فقال : ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه ؟ قيل له : الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق لإثبات الإمامة إلى هذين الطريقين، ومتى فسد إحداهما صح الآخر»[52].

مسألة وجوب الإمامة مسألة منتهية بالنسبة للشيعة والأشاعرة على السواء، ولكن القول بالنص أو الأخذ بالاختيار فيها هو كما نعلم مثار الجدل وعلامة التمييز بين الفريقين. والأخذ بالنص أو القول بالاختيار يصبح مقدمة ضرورية لكل واحد من التصورين السياسيين : الأشعري، والشيعي. وفي اعتقادنا أن الباقلاني يمثل أكثر النماذج مناسبة لقراءة النظرية الأشعرية : لأن براهينه أشد وأقوى من تلك التي يسوقها الأشعري في "الإبانة"، وقدرته الجدالية لا تضاهي تلك التي للباقلاني. وهي في الوقت ذاته أكثر هدوءاً واتزاناً من تلك التي يقدمها معاصره البغدادي، ذلك الرجل الذي استحال إلى داعية سياسي فكانت نصوصه مفتقرة إلى برودة الاحتجاج العقلي.

(52) الباقلاني، "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة"، أورده يوسف إيبش في **نصوص الفكر السياسي الإسلامي – الإمامة عند السنة**، دار الطليعة، بيروت، ط. 1، 1966، ص. 33.

يرجع الباقلاني مشكل النص أو الاختيار في الخلافة إلى علاقة استلزام منطقي يؤدي معه إظهار خطأ النفي إلى قبول ضروري للإيجاب. وهذا يعني عند الباقلاني أن الاختيار والإجماع هما عمادا الشرعية. وحيث يثبت لنا شرعاً وعقلاً أن النص مستحيل فإن الشيعة يصبحون خارجين على مبدإ الإسلام ذاته، ويكون في السير الذي اتخذه التاريخ الإسلامي منذ وفاة النبي ﷺ الأمر الطبيعي والعمل الشرعي.

غير أن بعض الحوادث في هذا التاريخ قد اكتست طابعاً من الخطورة يصبح من المتعذر معه الاكتفاء بالدفاع عن صحة البداية وبيان شرعيتها. لابد من متابعة السير حتى تنازل الحسن لمعاوية كما تؤكد الروايات السنية كلها على ذلك. لابد من الدفاع عن صحة خلافة كل واحد من الخلفاء الراشدين، وإظهار شرعية الترتيب الذي وردت فيه، ولابد أيضاً من اتخاذ موقف واضح من الحوادث التي تبرز في التاريخ الإسلامي كعلامات شائكة، وخصوصاً منها تلك التي سجلت حروباً كلامية بلغت حد السباب والتشهير بين جماعة مماثلة من خيرة صحابة النبي ﷺ ومقربيه، ووصلت إلى الصراع الدموي الذي خلف ضحايا كان في عدادها اثنان من الخلفاء الراشدين، واثنان من العشرة المبشرين بالجنة، وأعداد هائلة من القتلى، وتصدع خطير في الجماعة الإسلامية لم يتمكن أي واحد من المتعاقبين على الحكم من تحقيق التئامه حتى في الفترات التي كانت الدولة الإسلامية فيها تبدو في منتهى قوتها ووحدتها.

ولكن أهمية إثبات صحة إمامة أبي بكر لا تنبع من حيث هي كذلك فحسب، إن أول خلافة للنبي ﷺ في الإسلام أمر خطير بكل تأكيد، وخصوصاً عندما نتبين أنها لم تتم في ظروف هادئة وأنها - رغم ادعاءات الأشعري والباقلاني وغيرهما من الأشاعرة - لم تحقق الإجماع التام لكل المهاجرين والأنصار. أهمية هذا الإثبات تأتي من العمل المترتب عنها : من كون أبي بكر عقد الأمر لعمر في

صورة عهد مكتوب. لقد انضاف إلى تعقيد الأخذ بالاختيار تعقيد جديد بهذا العمل. فمتى وجبت إمامة أبي بكر أصبحت إمامة عمر واجبة لأن «أبا بكر عهد إليه بمحضر من جلة الصحابة بعد تقدمهم إليه»[53]. وهذا يعني أنه متى قبلنا إمامة رجل عن طريق الاختيار فإنه ليس لنا أن نرفض ما سيعلنه هذا الرجل من اختيار لمن يريد له أن يتولى الأمر من بعده، وهو ما يمكن أن يسبب تعطيلاً لمبدإ الاختيار ذاته. ولكن الأمر يتخذ صورة سلسلة ملتحمة الحلقات تصبح كل واحدة من حلقاتها مصدراً جديداً للشرعية، وهذا ما يعلنه أبو الحسن الأشعري بصريح العبارة عندما يقول : «وإذا وجبت إمامة عمر وجبت إمامة أبي بكر، كما وجبت إمامة عمر لأنه العاقد له بالإمامة»[54]، ولكن الأشعري يذهب أبعد من ذلك : «وإذا ثبتت إمامة الصديق ثبتت إمامة الفاروق لأن الصديق نص عليه، وعقد له الإمامة واختاره لها وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنهما، وثبتت إمامة عثمان، رضي الله عنه، بعد عمر بعقد من عقد له الإمامة من أصحاب الشورى التي نص عمر عليهم، فاختاروه ورضوا بإمامته وأجمعوا على فضله وعدله، وثبتت إمامة علي بعد عثمان رضي الله عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد»[55].

إن الأشعري الذي كان بكل تأكيد أقل مهارة من الباقلاني، ذلك المجادل الذكي، استطاع أن يوضح لنا الأمر بدون مواربة واستطاعت نصوصه القصيرة أن تلقي على فهمنا التصور للشرعية التاريخية في النظرية السياسية الأشعرية أضواء كاشفة. إن مغزى إثبات صحة إمامة أبي بكر يكمن في إثبات صحة كل الخلفاء الذين أتوا من بعده، وبحسب الترتيب الذي وردت لخلافة كل واحد منهم فيه. إن الأمر لا يعني فقط مجرد تبرير للطريقة التي تَمَّ بها انتخاب الصحابي

(53) يوسف إيبش، مرجع سابق، ص. 75.

(54) أبو الحسن الأشعري، «كتاب الإبانة» يورده يوسف إيبش، المرجع السابق، ص. 21.

(55) نفسه.

الأول، إنه يجاوز ذلك ليعني إقرار شرعية كل من الخلافات الثلاثة المتعاقبة، وحيث إنه قد يقوم ما يثير شكوكاً أو جدالاً حول الطريقة التي عهد بها أبو بكر إلى عمر، وحول مجلس الستة الشورى، وحول خلافة علي - وهو ما يجعل الشرعية مهددة - حيث يمكن أن يقوم ذلك، (وهو قد قام فعلاً ما دام للشيعة حججها واعتراضاتها)، فإن الأشعري يريد أن يقطع الطريق على ذلك ليجعل الإجماع قائماً والانتخاب الشرعي موجوداً عن طريق الإجماع. في الكيفية التي سار بها تاريخ الإسلام، وفي التصور السني للتاريخ الإسلامي يكون في الاجتهاد في إثبات شرعية خلافة أبي بكر إنقاذ لشرعية الاختيار في كل مرة يبدو فيها ما ينتج عن عمل الخلفاء الثلاثة ما يخل بها.

لم يكن للأشاعرة إذن من طريق آخر سوى التأكيد على مبدإ الشرعية في سير الأحداث وأن الاجتهاد في إظهار إجماع أهل الحل والعقد على صحة خلافة كل واحد من الحكام المسلمين يكون في هذه الحالة المنهج الوحيد المناسب، المنهج الوحيد المناسب لعدد من الاعتبارات في الواقع :

1 - إن صياغة النظرية السياسية الأشعرية كنتيجة لتصورها للقرآن، وكنتيجة لتصورها لتاريخ الإسلام، تقتضي وجود الإجماع، السند الحجاجي للشرعية، لشرعية مبدإ الخلافة الاختيارية.

2 - إن القرآن لا يقدم في الغالب نصوصاً صريحة حول الكثير من القضايا المتعلقة بالإدارة وبالتشريعات المدنية، فهو يكتفي بطرح مبادئ عامة استطاعت لهذا السبب ذاته أن تحتل عدداً كبيراً من التأويلات، أما السنة فهي لم تسهم في ذلك إلا بما كان متعلقاً بالأحداث التي تمت في حياة النبي ﷺ ذاته، وسيجد المسلمون أنفسهم، ابتداء من خلافة عمر بن الخطاب، أمام عجز نظري عن مجاراتها عن طريق القياس وحده. وإذا تأملنا الكيفية التي سلكها التنظيم السياسي في الإسلام فإنه لا يسعنا إلا أن نقول بأن صياغتها قد تمت بكيفية تجريبية كان العامل المحرك فيها هو العمل المستمر على إخضاع معطيات الواقع لمقتضيات

النصوص القرآنية والأحاديث النبوية. لقد حدث توسع كبير، مفاجىء، في الدولة الإسلامية في القرن الهجري الأول مما استوجب إحداث عدد كثير من التشريعات كان القانون الروماني والتشريع الفارسي مساهمين كبيرين فيها، وتنظيم الخراج والإقطاع ومختلف الدواوين المعروفة اجتاز بصفة عامة عدة مراحل من التطور. قبل أن يجد الخراج صياغته النهائية مع عمر بن عبد العزيز مر بمراحل من الصياغة على عهد عمر بن الخطاب أولاً، وفي خلافة عبد الملك بن مروان ثانياً ماراً بفتن كبيرة كتلك التي تظهرها لنا كتب التاريخ مع ممارسات الحجاج بن يوسف التي بلغت درجة منع الكثير من الذميين من اعتناق الإسلام، لأن الصيغة الأولى لتشريع الخراج كانت تجعله مستحقاً على الشخص لا على الأرض، وحيث إن المسلم يكتفي بدفع العشر فإن في الإسلام كثير من مالكي الأراضي الواسعة ما من شأنه أن يسبب إرباكاً لخزينة الدولة.

3 - ينتج عن هذا الأمر أن للتاريخ تصور خاص عند الأشاعرة ما دام عمل كل واحد من الخلفاء المتقدمين يصبح بدوره مصدراً جديداً للتشريع ينضاف إلى المصادر الأولى الأساسية : القرآن والسنة، وما قام به السلف الصالح من عمل. إن إثبات الشرعية التاريخية لإمامة كل واحد من الحكام المتقدمين تصبح ضرورة نظرية وعملية، لأن تلك الإمامة تشكل حلقة من حلقات تاريخ يشكل مصدر التشريع الدائم لكل الجماعات اللاحقة وذلك ما سنلاحظه بأكبر قدر من الوضوح عند الماوردي. إن التاريخ لا يمثل مجموعة من الأحداث الماضية، إنه حاضر دائماً. هو التاريخ الحاضر، وهو التاريخ المستقبل. ليس في استطاعة أي مستقبل أن يكون مضاهياً له، فبالأحرى أن يكون أفضل منه. إن المثل الأعلى في السيرورة التاريخية لا يكون تقدماً نحو الأمام، ولا تكون لعمل الإنسان قيمة ومعنى إلا بمقدار ما تكون صورة الماضي حاضرة كنموذج يحتذى به، وإلا بمقدار ما يكون الحاضر وبمقدار ما يكون المستقبل استمراراً مباركاً شرعياً للماضي. هنا يكمن دور الإجماع عند الأشاعرة : الإجماع هو المبرر العقلي

والشرعي للماضي انطلاقاً من الحاضر، وعمل المجتهدين في الحاضر هو الإسهام الدائم في إغناء ذلك الماضي وإثرائه بالشرح وبالتأويل، بالدفاع وبالتبرير.

ذلك هو معنى "القراءة" التي قام بها الأشاعرة للماضي، لتاريخ الإسلام، وساهموا فيها بكيفيات مختلفة متفاوتة الأهمية. ونحن نعتقد أن أضواء جديدة ستلقي على فهمنا للفكر الإسلامي عندما تنصرف جهود المؤرخين المتخصصين لتأمل الكيفية التي كتب بها المؤرخون الأشاعرة تاريخ الإسلام في القرون الخمسة الأولى من تكونه.



ما هي العلامات التي نحكم بها على التمثل التاريخي عند الماوردي بالخصوصية بالنسبة للموقف الأشعري؟ وكيف نكون عند الماوردي، في الوقت ذاته، أمام خلاصة تركيبية ومجاوزة لذلك الموقف معاً ؟ وبعبارة أخرى : بأي معنى يكون التاريخ عند الماوردي أحد العناصر الأساسية في مشروعه السياسي ؟ وكيف يقربنا ذلك المعنى من فهم طبيعة تفكيره السياسي ؟

يتعين علينا أولاً أن ننبه إلى أن كلمة "التاريخ" في الاستعمال الماوردي لها تدعونا إلى التمييز بين معنيين للتاريخ في الواقع : تاريخ للعظة والعبرة، وتاريخ للعمل والتشريع. وإذا كان المعنيان اللذان يتخذهما التاريخ عند الماوردي يلتحمان في النظرية السياسية، فإنه لا يكون من الضروري لأحد هذين المعنيين أن يرجعنا إلى الآخر في كل الأحوال.

1 - التاريخ عندما يكون للدرس والعظة فهو يكون تاريخ الأمم والممالك والملوك، أي تاريخ الإنسانية المعروفة في ثقافة الماوردي. بالنسبة للفقيه الشافعي لا يخضع هذا التاريخ لمنطق التسلسل أو الترتيب الزمني، كما أنه لا ينحصر في إطار مكاني بعينه. هو تاريخ يشمل كسرى وسابور وأردشير وملوك الفرس جميعاً، كما يشمل ملوك الهند والصين واليونان، وبالجملة "كبار ملوك الأرض".

ولا ضرر عند الماوردي في امتزاج هذا التاريخ بالحكمة أو بالأسطورة، فقيمته المعرفية لا تهم كثيراً، لأن الهدف منه يقوم في الفائدة التعليمية التي تجنيها منه، تلك الفائدة التي تكون هي العظة والعبرة والمثال التي نخرج بها منه. إنه بتعبير آخر مجال ثقافي أخلاقي، نلجأ إليه لنجعل منه شواهد وأدلة على السلوك المحمود والسياسة الحكيمة، في كل الأحوال التي لا يكون فيها ذلك متعارضاً مع التصور الإسلامي للتاريخ. هكذا نجد أن الماوردي عندما يشرع لولاية المظالم مثلاً، يذكر في تقديره للدلالة الحكيمة لتلك الولاية أن كسرى أنوشروان أول من جلس للمظالم. ثم إنه يضيف في شرح تلك الدلالة أن ملوك الصين كانت تطلب من المتظلمين أن يلبسوا لباساً يستطيع الملك أن يميزهم به عن غيرهم، عندما يقوم بجولاته في المدينة متفقداً أحوال الرعية. هذا التاريخ يكون عند الماوردي مرتعاً خصباً يلتجئ إليه وهو يتحدث عن أخلاق الملوك وما يجب أن يأخذوا به أنفسهم من الخصال الحميدة، وما يجب أن يكونوا عليه من حسن التدبير، ومن دراية بفنون الحرب، بحيث أن الاستشهادات تتلاحق متنوعة من نصائح أرسطو إلى الإسكندر، ومن عهد سابور بن أردشير، ومن أقوال حكماء الهند والصين، ومن وصايا "ملك إلى ابنه" لا يهم الماوردي أن يعرف لا من كان ذلك الملك ولا من يكون ذلك الابن. فهذا التاريخ كله هو - كما ذكرنا - تاريخ تعليمي، تاريخ للعبرة والأخلاق، تاريخ تصح تسميته باسم "التاريخ الوعظي".

2 - التاريخ وقد أصبح مصدراً للعمل والتشريع، هو عن حق التاريخ المشرع كما فضلنا أن نقول ونحن نتحدث عن الفكر السياسي الأشعري. هذا التاريخ يقتصر على التاريخ الفعلي الواقعي للأمة الإسلامية، من حيث إن له بداية وأن له استمرارية. بدايته روحانية سماوية، لأنها ترجع إلى نزول الوحي، إلى القرآن، وإلى كلام النبي ﷺ وسلوكه. تلك البداية ترتبط بكل هذه المعطيات. واستمراريته هي تحققه في الجماعة الإسلامية، في وجودها المتصل الذي يرى الماوردي فيه سلسلة واحدة ملتحمة الحلقات، كل حلقة منها تجد تبريرها

الشرعي والعقلي معاً في الإجماع. هذا التاريخ كله خلافة مشروعة ومتصلة للنبوة، ومن ثم فهو يصبح شاملاً للقرآن وللسنة ولما أجمع عليه السلف الصالح، ولما أمكن للفقهاء أن يتوصلوا إليه من اجتهاد في كل حين. إنه في كلمة واحدة مصدر المشرع السياسي الأشعري في وضع القوانين وفي التشريع للأحكام. ومع الماوردي الذي يكون التفكير السياسي عنده تشريعاً عملياً للأحكام الواجبة، ينتهي هذا التاريخ إلى إصابة أهداف بعيدة، ويكون عن حق لحمة النظرية السياسية كلها بالنسبة إليه.

معنيان للتاريخ إذن عند الماوردي : تاريخ وعظي، وتاريخ مشرع. وإن الأهم بالنسبة للقارئ أن يظل محتفظاً في ذهنه بهذا التمييز وأن يدرك في كل مرة يتحدث فيها الماوردي عن التاريخ ما إذا كان المقصود به هو المعنى الأول أو المعنى الثاني. حقيقة أن المعنى الثاني للتاريخ، التاريخ المشرع، هو التاريخ الفعلي الواقعي وأن له وحده يكون للتعاقب الزمني للأحداث ولترتيبها المنطقي أهمية قصوى.

ولكن عمل التاريخ الوعظي يكمن في توجيه وتكملة التاريخ المشرع، وهو دائماً يتجلى كبرهان على حجية وشرعية المعنى الثاني للتاريخ. وبصورة عامة يمكن القول إن مخطوطة "نصيحة الملوك"، وخاصة في الباب الثالث منها، تقدم لنا نموذجاً واضحاً عن الكيفية التي يكون بها التاريخ "تاريخاً وعظياً". في حين أن كتاب "الأحكام السلطانية"، بمجموع فصوله العشرين، يوضح لنا الكيفية الدقيقة التي يكون بها التاريخ الإسلامي في كليته "تاريخاً مشرعاً"، بهذا المعنى الذي يكون التاريخ المصدر الأوحد للمفكر السياسي الأشعري، وهو يشرع للدولة الإسلامية الأحكام الواجبة لها. وإذن لابد لنا من وقفة أولى عند الباب الثالث من المخطوط نستخلص فيها بدورنا مغزى العبرة التي يبحث عنها الماوردي في "التاريخ الوعظي". ومن وقفة ثانية عن "الأحكام السلطانية"، نقدم فيها بعض النماذج من الكيفية التي يكون فيها التاريخ مادة الماوردي الوحيد في

التشريع، وذلك قبل أن ننتقل إلى الحديث المجمل عن الصلة بين النظرية السياسية وبين التمثل التاريخي في التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي.



القول بأن «أحوال الأمم (...) متقاربة متشابهة» قول يريد الماوردي منه في الواقع أن يكون مقدمة عامة ينطلق منها في تأمله للتاريخ البشري، بحيث إن كل ما يسلمه إليه تفكيره من قضايا يأتي بمثابة النتائج الصادرة عن تلك المقدمة بكيفية طبيعية. إن لم تكن أحوال تلك الأمم واحدة بالضرورة، فإن التقارب والتشابه يعنيان أن للتاريخ سيراً مضطرداً، سيراً حلقياً. كما تمت استدارة دائرة من دوائر تلك الحلقة بتمام السير، كلما ظهرت إلى الوجود حلقة جديدة تتبع في سيرها نفس الخطوات وتحدث بدافع نفس الأسباب. ولكن هذا السير الحلقي للتاريخ لا ينبغي له أن يجعلنا نتوهم أن الأمر يتعلق عند الفقيه الشافعي بالبحث عن القانون العام الذي يخضع له التاريخ في سيره، أي عن المنطق الذي يحكم ذلك السير. هنالك في ظاهر النص ما يوحي لقارئ اليوم بذلك ويغريه به ما دام المفكر يرجع إلى نفس الأسباب دائماً، وما دام يربط قوة الدول وضعفها بتلك الأسباب. ولكن فضلاً عن كون المسألة لم تكن مطروحة على الإطلاق في العصور الوسطى، وأنها ترجع لعدد كبير من الاعتبارات إلى ميلاد الفكر العلمي الحديث وإلى نشأة العلوم الإنسانية المتأخرة الظهور، تلك التي تشكلت عبر سلسلة طويلة من البحث وعبر تاريخ طويل من التقصي، فضلاً عن ذلك فإن المسألة لا تدرج في تصور المفكر الإسلامي السني. فللتاريخ البشري في سيره هدف لا يعلمه إلا الله وحده، وهو في كل زمان وحين خاضع للمشيئة الإلهية كما يعبر عنها القرآن، وكما يقدم للمؤمن علامات وأدلة على حكمتها وعظمتها. تأمل التاريخ وربط الفساد والصلاح في أحوال الممالك والملوك يشكل عند المفكر الأشعري مناسبة تمكنه من التأمل في الحكمة الإلهية، ذلك التأمل الذي يخرج منه الحكيم بالعظة والعبرة اللتان تنفعانه فيما يتعلق بالحاضر الذي يعيش فيه، وتجنبانه مغبة التردي في أوهام

الفساد المؤدي إلى الخراب. هذا هو المنظور الذي يتعين علينا الأخذ به في فهم دلالة الحديث عن التقارب والتشابه في أحوال الأمم، وهو ما يؤكد لنا دلالة التاريخ الوعظي.

يرى الماوردي أنه «لم تكن مملكة إلاّ كان أسها ديانة من الديانات» أيّاً كانت أشكال التعبير المختلفة التي تتخذها، تحمل دعوة إلى توحيد الله، وأن تلك الدعوة هي السبب في اجتماع الكلمة حول «واضع أركان الملة». اجتماع الكلمة هذا واتحاد السيوف حول المؤسس الأول للديانة هو ما يؤدي بدوره إلى مهابة الناس للسلطان وإلى تعظيمهم للدولة الموحدة التي تجمعهم. وتلك هي العلامة الكبرى على قوة الدولة وصلاحها، على عظمة الملوك وقوتهم، على وحدة السلطة واجتماعها: الشرط الذي سنرى الماوردي فيما بعد يجعله ملازماً لقيام الدولة واستقرارها وضمانة لاستمراريتها بعد ذلك. هذا ما تصح تسميته بالحلقة الأولى من حلقات سير أحوال الممالك والملوك، تلك التي تكون فيها الدولة في منتهى قوتها وغاية عزتها وصولتها.

ولكن الذي يحدث بعد ذلك، في الحلقة الثانية من حلقات ذلك السير، في بداية تسرب الفساد إلى الممالك والملوك هو أن الاختلاف يقع «فيما بين أمته والتنازع في أهل ملته، فربما كان ذلك منافسة في الرياسة وربما كان مخالفة في الدين».

ولكن الواقع أن التنافس في الرياسة والمخالفة في الدين يجتمعان في تحليل الماوردي لأسباب الفساد الذي يلحق بأحوال الدول. فالتنافس في الرياسة يعني تشتت السلطة الواحدة وتبددها وهو يؤدي إلى "اختلاف السيوف" وتفرق الناس فرقاً وشيعاً عديدة حول تلك السيوف. والمخالفة في الدين تعني ضياع وحدة المذهب التي يكون بها الدين محفوظاً، والكلمة مجتمعة. والمخالفة في الدين تؤدي بدورها إلى اختلاف الناس فرقاً وجماعات والتفاهم حول الدعوات التي يؤدي إليها التنافس في الرياسة، لنفس السبب ذاته. والنتيجة تكون واحدة:

دخول الدولة في حلقة الفساد التي لا يكون في إمكانها الإفلات من شركها بدون الانتباه إلى الأسباب التي أسلمتها إليها.

على أن هنالك نقداً قوياً يخفيه إسهاب الماوردي في الحديث عن مظاهر الفساد التي تلحق بالدول في الطور الثاني من تكونها، وذلك عندما يتحدث عن انتقال الزعامة في المملكة من الملك القوي الذي يعرف للدين مكانته وللدنيا أحكامها وللسياسة أسبابها إلى «الغر الممتحن بسكر الشباب والثروة، وسكر العز والمملكة» وما نرى إلا أن هذا الأمر ينطبق على تاريخ الإسلام في مُجْمَلِه أفضل انطباق، وعلى تاريخ الخلفاء العباسيين فيه بصورة خاصة. ونحن قد سبقت لنا الإشارة إلى أن تدخل الأتراك، والبويهيين خاصة، في شؤون الخلافة المباشرة، وفي مسألة ولاية العهد بالذات كان يساهم في إضعاف أمر الخلافة وفي مضاعفة السوء الذي آل إليه الواقع السياسي للمجتمع الإسلامي. وبالتالي ما استحال إليه أمر السلطة من تشتت، ذلك الأمر الذي يقوم عند الماوردي علامة كبيرة على ضياع الدولة.

لنتأمل هذه الجملة على وجه التخصيص. «ثم ربما جعل الملوك ممالكها وراثة منهم يرثها الأخلاف الأسلاف، والأبناء الآباء، والأصاغر الأكابر يعهد بعضهم إلى ولده من غير امتحان له في عقله ولا معرفة منه بفضله ولا وقوف على علمه بأمور الديانة التي هي أصل المملكة وأسها، ولا استقلال بأسباب الملك التي هي فروعها وحراسها».

هنالك دواعي عديدة تجعلنا نعتبر النقد موجهاً إلى الكيفية التي سار عليها تاريخ الإسلام على عهد العباسيين خاصة، وأن الأمر ليتعلق بإحدى آليات ذلك السير، ونقصد به ولاية العهد. ونحن نعتقد أننا قد تحدثنا – في إشارات متعددة بكيفية تسمح لنا بإدراك السوء الذي كان يلحق بالخلافة وبواقع الإسلام السياسي في جملته نتيجة للطريقة التي كان يتم بها إسناد ولاية العهد إلى أشخاص هم دون سن الرشد بكثير، بل وإلى أطفال صغار يرغم البويهيون إسناد ولاية

العهد إليهم لهذا السبب ذاته. والنقد السياسي متى قام به الفقهاء يكون في المعتاد لا صريحاً ولا مباشراً، والماوردي يقدم لنا هذا المنهج الفقهي وقد تمت ممارسته في أكثر أشكاله نموذجية ودليلاً عليه. ومن ثم فإن البحث عن الدرس والعظة في أحوال الأمم المتقدمة يصبح ذريعة لذلك النقد، حتى وإن كان مباشراً، كذلك تصبح تلك العظة معياراً يمسك به المفكر السياسي في تقديره للحاضر الذي يفكر فيه، وأساساً يصدر فيه عن التشريع لذلك الحاضر. وهذا ما دفعنا إلى القول بأن الغرض من كتابة "نصيحة الملوك" لا يقف عند حدود النصيحة الواجبة للملوك (نصيحتهم نصيحة للكافة كما يرى الماوردي نفسه ذلك وكما يؤكده في مواطن عديدة من المخطوط) وإنما هو يجاوزها إلى أبعد من ذلك، لكي يصبح مقدمة للتشريع العملي. والرأي عندنا أن الماوردي نفسه يكشف عن هذا الغرض عندما يخبرنا أنه لا يريد لكتابته هاته أن تكون كتابة في أدب الركوب والجلوس - كما أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن المشروع السياسي الماوردي. إن الماوردي الذي لا يقطع برأي صريح حول هذه القضية الخطيرة في "نصيحة الملوك"، يشعرنا في هذا الحديث بخطورتها ويوجهنا نحو الانتباه الدقيق إلى دلالة الحجب الفقهية الكثيفة التي ستحتجب تشريعاتها لهذه الولاية خلفها، وإلى مغزى القيود القانونية التي سيغلها بها في تلك التشريعات.

بيد أن التاريخ الوعظي يصبح عند الماوردي أقل غموضاً وشمولية في الوقت ذاته عندما يغدو مقتصراً على تاريخ الإسلام، ومواقف المفكر السياسي تكون أكثر صراحة ووضوحاً عندما يتعلق الأمر بتقويم عملي لذلك التاريخ عبر مراحل حاسمة منه. وفي قول موجز نجدنا أمام ملاحظات ثلاث :

1 - حديث المارودي عن النبي ﷺ وعن الخلفاء الراشدين، حديث طبيعي بالنسبة للمفكر الأشعري وهو يورده مورد الإشادة بالنموذج الممتاز الذي يكون للمشرع السياسي أن يأخذ به، والسيرة النبوية وتاريخ الخلفاء الراشدين، فهو بحق التاريخ المشرع كأفضل ما يكون التشريع. والماوردي لا يثير أي جدال بصدد

ترتيب أفضلية أولئك الخلفاء، فتلك مسألة منتهية بالنسبة إليه، ونتيجة الصراع الفكري الذي دخل فيه الأشاعرة مع الشيعة تمثل عند الماوردي مصادرة كبرى ينطلق منها.

2 – خلافاً لذلك نجد حديث الفقيه الشافعي عن الأمويين حديثاً مناقضاً لمقتضيات النظرية السياسية الأشعرية، ومخالفاً لمقتضيات "الاعتقاد القادري". ذلك أننا نرى في قول الماوردي «بنو مروان الذين عاثوا في الأرض، وغيروا السنن وأظهروا البدع» قولاً لا يقدم خدمة إيجابية للفكر السياسي الأشعري، ولا يكون في موافقة تامة مع "الاعتقاد القادري"، وإنما هو بالأحرى مناسب للموقف العباسي السابق على السياسة الجديدة التي دشنها القادر.

الأساس المنطقي الذي يصدر عنه الأشاعرة – بما في ذلك الماوردي نفسه – يستند إلى حجة الإجماع. إجماع الفقهاء، وإجماع "الفضلاء" من أهل العقد والحل على إمامة كل واحد من الخلفاء المتقدمين بدءاً بخلافة أبي بكر، ومروراً بكافة الخلفاء الأمويين، لأن معنى ذلك هو التأكيد المستمر على شرعية خلافة الاختيار. بهذا المعنى يكون التشكيك في تلك الشرعية تشكيكاً في سلطة الفقهاء، وهذا ما يعني بدوره الالتقاء مع الدعاوى الشيعية حول ثبوت الشرعية في الخلافة القائمة على النص. وتلك دعاوى نشط الأشاعرة في دحضها وكان الماوردي في جملة العاملين على محاربتها. موقف الماوردي لا يستجيب كذلك لمقتضيات "الاعتقاد القادري" استجابة تامة كما ذكرنا، والأمر لا يخلو من تناقض متى تذكرنا موقف الرجل من ذلك "الاعتقاد" والتزامه به وحماسه في الدفاع عنه. ذلك أن "الاعتقاد القادري" قد حمل – كما رأينا – دعوة جديدة تقضي بإعادة تقدير الموقف العباسي السابق من الخلافة الأموية ومن معاوية، مؤسسها الأول، الذي يرى البيان أنه لا يجب أن يقول فيه "إلاّ خيراً". كل اجتهادات الفقهاء الأشاعرة في تحديد الفروق النظرية بين "أهل السنة والجماعة" وبين "الفرق الضالة المضللة"، أي الشيعة، تقوم في جعل الخلافة الأموية تندرج ضمن سلسلة الخلافات السنية كخلافة

شرعية تقوم على الإجماع وعلى تطبيق مبدأ الاختيار. إن لم يكن ذلك القول صريحاً بالنسبة للخلفاء المتعاقبين على الحكم بعد معاوية فإنه كان ضمنياً بواسطة موقف الصمت والتجاوز.

هذا التناقض عند الماوردي ليس تناقضاً مع مقتضيات البيان القادري أو مع الموقف السياسي الأشعري فحسب بل إنه يكشف عن تناقض داخلي في نظرية الماوردي ذاتها. ذلك ما نجده في "الأحكام السلطانية" وفي الفصل المتعلق بأحكام الإمامة، أي بأكثر فصول الكتاب أهمية. سنجد أن ما فعله بعض الخلفاء الأمويين - الذين لم يكن في عدادهم عمر بن عبد العزيز ولا يزيد بن الوليد، الخليفتان الوحيدان اللذان يقصيهما الماوردي من دائرة المملكة الفاسدة - سيصبح في جملة الأداة المقدمة على أنه يجوز للخليفة أن يرتب ولاية العهد في ثلاثة أشخاص أو أكثر(56). وبذلك سيكون التاريخ الأموي بدوره تاريخاً مشرعاً.

3 - كذلك نجد أن موقف الماوردي من الخلافة العباسية ذاتها موقف يدعو إلى طرح عديد من التساؤلات. إن الحديث عن المشروع السياسي الماوردي تطلّب منا أن نميز بين موقف الداعية المتفاني في خدمة القضية العباسية، مثل ذلك الذي يمثله البغدادي، وبين موقف رجل لا يخدم أهداف تلك القضية إلا بمقدار ما تلتقي مع أهداف مشروعه الشخصي، حتى وإن كان ذلك الرجل مقرباً من الخلفاء العباسيين أفضل ما يكون التقريب، مثلما الشأن في حالة الماوردي. ومن ثم فإن سلاح النقد الذي يمسك به الفقيه الشافعي لا يخطئ الخلافة العباسية بدورها، فإذا لم يكن انتقاده علنياً فقد كان على كل مضمراً، ونحن لا نفهمه على وجهه الكامل إلا بالرجوع، مرة جديدة، إلى المصادرة العامة التي ينطلق منها في تفسيره للدلالة الوعظية للتاريخ.

إن الماوردي - الذي يؤكد لنا في بداية استعراضه للخلفاء العباسيين - أن «خلفاء بني العباس قل من خلا منهم أو من أفاضلهم من خصال حميدة لو اقتدى

(56) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 10-11.

به فيها وأخذت عنه لكان لذلك أهلاً»، يتوقف في ذلك الاستعراض عند الخليفة العباسي المتوكل. فهل يعني ذلك أن الدولة العباسية قد أنهت دورتها مع وفاة الواثق ودخلت في دور الفساد مع بدء خلافة المتوكل ؟ وما بال النموذج الذي يرى الماوردي أن للخليفة الإسلامي أن يكون عليه ينتقل من مركز الدولة إلى أطرافها، ومن الخلفاء إلى «الأمراء من ولاة خراسان من الظاهرية» ؟

لا نريد أن نرجع ثانية إلى مسألة مُيُول الماوردي الاعتزالية كما ناقشناها سابقاً، ولكننا نريد أن نفحصها في ضوء "التاريخ الوعظي" كما يفهمه الماوردي. سنجد أن كل أسباب الفساد التي يفسر الفقيه الشافعي بها دخول الدول في حلقة الفساد قد عرضت بالفعل لتاريخ الخلفاء العباسيين وللدولة الإسلامية بدءاً من خلافة المتوكل بالذات ؛ فالفرقة المذهبية أو "المخالفة في الدين" - كما يفضل أن يقول - ترتبط في هذا المنظور بالتنكر للمذهب المعتزلي، ذلك الذي استطاع أن يحقق الوحدة في المذهب، فكان له مغزى سياسي واضح، هو الذي يعني الماوردي أكثر مما يعنيه القول بخلق القرآن أو بتعطيل الصفات، وتبني المذهب الحنبلي زمناً طويلاً بعد ذلك كمذهب رسمي للدولة دفع بتلك الفرقة إلى مداها البعيد، وخلفت نتائجه العملية من الاختلاف ما ساهم في تقوية الفرق الشيعية. والاستخلاف على العهد للأطفال الصغار وتشجيع البويهيين - المالكون الحقيقيون لزمام الحكم - على ذلك الاستخلاف لعب في تاريخ الدولة العباسية ما نعلم أنه قد لعبه من دور سلبي، وما نعرف أنه قد أدى إليه من استفحال سوئها، ومن تعميق أزمتها.

هذا الموقف الماوردي من الخلفاء الأمويين، ومن الخلفاء العباسيين الذين تعاقبوا على الحكم من عهد المتوكل إلى الانتفاضة التي عبر القادر بها عن ضرورة مراجعة سياسة أولئك الخلفاء، يفسر في تقديرنا على ضوء تردد الماوردي بين اعتبارين اثنين في الواقع. اعتبار أول يقضي بالدفاع عن حاضر الخلافة العباسية وتبرير شرعيتها، والبرهنة على أنها وليد تلقائي لماض متصل الحلقات، كل حلقاته مباركة، لأن الإجماع قام على شرعيتها، وهذا ما رأينا الموقف السياسي الأشعري

ينتهي إليه، وما رأينا "الأحكام السلطانية" تدافع عنه بكيفية ضمينة. واعتبار ثان يقضي بنقد الحاضر، بالشكل الذي هو عليه، أو الحكم بأنه ليس كله مباركاً محموداً، ومن ثم فهو في حاجة إلى تعديل وتكميل جديدين، وهذا ما نرى المشروع السياسي الماوردي يهدف إليه، وهو يشرع للدولة الأحكام اللازمة لها.

بتعبير آخر، يكشف لنا حديث الماوردي عن "التاريخ الوعظي" عن الدلالة الملازمة لكل تفكير سياسي، كتفكير يكون الحاضر مبرره الأساسي. إن الماوردي الذي يقدم لنا أدلة عملية على رفضه لواقع السوء السياسي الذي آل إليه الحاضر الذي يشرع له، يوجه انتباهنا إلى أن الحاضر ليس وحدة زمانية منعزلة أو بنية جديدة لا علاقة تربطها بالبنيات السابقة عليها، أي بالتاريخ، وإنما هو نتيجة لأسباب يقدم التاريخ تفسيرها، ويتعين على المفكر السياسي أن يحدد موقفاً واضحاً منها وهو يسعى إلى التشريع السياسي. ذلك ما سيفسره لنا التاريخ وقد استحال عند الماوردي إلى "تاريخ مشرع".



كل فصول "الأحكام السلطانية" شواهد وأمثلة عديدة متلاحقة، على هذه الكيفية التي يكون بها التاريخ الإسلامي تاريخاً مشرعاً للأحكام الضرورية لتنظيم الدولة الإسلامية في التصور الماوردي لها. وإذا كنا نرى في نقص كل مظاهر "التاريخ المشرع" في "الأحكام السلطانية"، فإننا نجد في مسألة الإمامة، محور تفكير الماوردي، أمثلة كافية وواضحة على ذلك، ودلالة كبيرة تمكننا من فهم الصلة بين التمثل التاريخي وبين النظرية السياسية في التفكير السياسي للماوردي :

1 - إذا نظرنا إلى الخلافة السنية كما يعرض لها الأشاعرة عموماً، فإننا نجد أن تلك الخلافة تقتضي ضرورة التقابل بين فريقين : أهل العهد أو الإمامة، وأهل الاختيار أو الحل والعقد، وهو ما يعني بتعبير آخر ضرورة توفر مرشحين أو مهيئين لشغل منصب الإمامة العظمى، وتوفر ناخبين قادرين على اختيار إمام للأمة عندما لا يكون هنالك عهد سابق من الخليفة الراحل إلى رجل يختاره من

بعده. وإذا تابعنا منطق الموقف الأشعري ذاته، كما يصادق عليه الماوردي، فإننا نجد أن الإمامة الصحيحة تقتضي حصول الإجماع التام على الإمام المختار، وذلك ما يعبر عنه الماوردي عندما يقول بأن طائفة ذهبت إلى القول أن الإمامة «لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به تاماً والتسليم لإمامته إجماعاً»[57] غير أن الماوردي الذي لا يقطع برأي واضح في العدد اللازم لذلك، يؤكد على كل حال أن الإجماع التام ليس ضرورياً، وهو يورد في مقابل الموقف الذي يرى الإجماع شرطاً ضرورياً. أربعة مواقف أخرى لكل واحد منها حجيته من عمل الخلفاء الراشدين أنفسهم فيقول مباشرة: «وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقالت طائفة أخرى : أقل من تنعقد بهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضى الأربعة استدلالاً بأمرين، أحدهما أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة رضي الله عنهم. والثاني أن عمر رضي الله عنه جعل الشورى في ستة. وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة (...) وقالت طائفة أخرى : تنعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما : أمدد يدك أبايعك، فيقول الناس : عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان. ولأنه حكم، وحكم واحد نافذ»[58].

2 - يتساءل الماوردي : إذا تكافأت فرص المرشحين للخلافة، وتنازع أهل الحل والعقد حول من يتولاها من الاثنين، فهل يكون في ذلك التنازع ما يمنع الاثنين معاً من تولي الإمامة ؟ أما الجواب فيجتهد الماوردي في استخراجه من التاريخ المشرع : «والذي عليه جمهور الفقهاء والعلماء أن التنازع فيها لا يكون

(57) الماوردي، المصدر السابق، ص. 4.

(58) نفسه، ص. 4-5.

قدحاً مانعاً، وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رد عنها طالب ولا منع عنها راغب»[59].

3 - يشير الماوردي بعد ذلك إلى المسألة المتعلقة بولاية العهد : هل يجوز للإمام أن يعهد بالأمر إلى رجل يختاره خلفاً له من بعده ؟ وكيف يكون التاريخ مشرعاً حاكماً في ذلك بالمنع أو الجواز ؟

«وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما. أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه، فأثبت المسلمون إمامته بعهده. والثاني أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها - وهم أعيان العصر - اعتقاداً لصحة العهد بها»[60].

4 - إذا كان للإمام أن يعهد بالأمر إلى من يختاره من بعده، فهل يتسع ذلك الجواز ليشمل أكثر من شخص فتكون ولاية العهد مرتبة في شخصين أو ثلاثة يتولاها الثاني بعد وفاة الأول والثالث بعد انقضاء عهد الثاني ووفاته ؟ لندع مرة أخرى أقوال الماوردي تتكفل - في مباشريتها - بالإجابة عن هذا السؤال :

«استخلف رسول الله ﷺ، على جيش مؤتة زيد بن حارثة وقال : فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلاً. فتقدم زيد فقتل. فأخذ الراية جعفر وتقدم فقتل. فأخذ الراية عبد الله بن رواحة فتقدم فقتل، فاختار المسلمون بعده خالد بن الوليد. وإذ فعل النبي ﷺ ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة (...) وهذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر بن عبد العزيز، ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك. ولئن لم يكن سليمان حجة، فإقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون في الحق لومة لائم هو

(59) الماوردي، المصدر السابق، ص. 10.

(60) المصدر السابق، ص. 7.

الحجة. وقد رتبها الرشيد رضي الله عنه في ثلاثة من بنيه : في الأمين، ثم المأمون، ثم المؤتمن عن مشورة من عاصره من فضلاء العلماء»[61].



إذا كانت النماذج الأربعة المتقدمة تقدم لنا صورة معبرة عن الكيفية التي يكون بها التاريخ مصدر الماوردي في التشريع فإن مظاهر أخرى يقسر الفقيه الشافعي التاريخ قسراً على الاستجابة لمقتضيات موقفه الشخصي التي يتميز فيها عن عموم الأشاعرة تساعدنا على توضيح أكبر لتلك الصورة. ولنأخذ بالضبط المقتضيات التي تتعلق في نظريته السياسية بمسألة ولاية العهد مرة أخرى وبإمكان ترتيب تلك الولاية في أكثر من شخص واحد. لقد رأينا الماوردي يحتج بما فعله النبي ﷺ وهو يجهز لجيش مؤتة في حديثه عن الإمامة. الإمارة على الجهاد، في لغة الفقيه الشافعي ولاية صغرى، في حين أن الإمامة ولاية عظمى. والماوردي في احتجاجه بما فعله النبي ﷺ يريد لأحكام الولاية الصغرى أن تنسحب على أحكام الولاية العظمى، وهو يدعم ذلك الاحتجاج بما سار عليه بعض الخلفاء الأمويين وبما فعله الرشيد من العباسيين. غير أن الماوردي يفاجأ في تاريخ العباسيين بما يشكل خروجاً على القاعدة التي يحتج بموجبها بما فعله النبي ﷺ وبما سار عليه بعض الخلفاء بعد ذلك. عند ذلك لا يمتلك الفقيه الشافعي إلا سلاح التبرير لإضفاء صفة الشرعية على الموقف العباسي الشاذ أحياناً، الذي يكون تبريره تبريراً للتاريخ الإسلامي في كليته، ما دام تاريخ العباسيين جزءاً من ذلك التاريخ. وهكذا نقرأ في "الأحكام السلطانية" :

«فقد عهد السفاح إلى المنصور رضي الله عنهما، وجعل العهد بعده لعيسى بن موسى، فأراد المنصور تقديم المهدي على عيسى فاستنزله عن العهد لحقه فيه، وفقهاء الوقت على توافر وتكاثر لم يروا له فسحة في صرفه عن ولاية العهد قسراً

---

(61) المصدر السابق، ص. 11.

حتى استنزل واستطيب، (...) فإذا أفضت الخلافة منهم إلى أحدهم - على مقتضى الترتيب - صار أملك بها بعده في العهد بها إلى من شاء، لأنه صار بإفضاء الخلافة إليه عام الولاية نافذ الأمر، فكان حقه فيها أقوى وعهده بها أمضى، وخالف هذا ما فعله رسول الله ﷺ في الحياة، حتى لم تنتقل أمورهم إلى غيره، وهذا يكون بعد انتقال الأمر بموته إلى غيره فافترق حكم العهدين. وأما استطابة المنصور نفس عيسى بن موسى، فإنما أراد به تألف أهله، لأنه كان في صدر الدولة والعهد قريبة والتكافؤ بينهم منتشر، وفي أحشائهم نفور موهن، ففعله سياسة وإن كان في الحكم سائغاً »[62].

كذلك نجد الماوردي، الذي يثير في نظريته في الخلافة أموراً لا يثيرها البغدادي ولا يعرض لها صاحب كتاب **التمهيد** أو غيرهما من الأشاعرة، يقسر التاريخ قَسْراً في حديثه عن ولاية العهد، في الجانب المتعلق منها برضى أهل الاختيار وفي اعتبار ذلك الرضى شرطاً في صحة العهد. لا يجد أبو الحسن الماوردي نفسه، في الحديث عن الشرعية والصحة اللذين يحشر نفسه فيهما، سوى أمام حجة واحدة هي أن «بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضى الصحابة»[63]. ذلك أن مسألة ولاية العهد تلعب دوراً حاسماً في استقرار الدولة واستمراريتها على نحو ما سنراه في الفصل المقبل.

نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحاجة إلى التاريخ، كسند وحيد في التشريع، تجعل الماوردي يجاوز تاريخ الحوادث الفعلية العينية في التاريخ الإسلامي إلى ما قام به الأنبياء من فعل بحسب ما يخبرنا القرآن بذلك. من ذلك مثلاً اعتبار الوزارة جائزة كمؤسسة إدارية، بل وضرورية للدولة الإسلامية. وحجة الماوردي على ذلك أن موسى قد استوزر أخاه هارون. «وإذا جاز ذلك في النبوة، كان في

(62) الماوردي، نفس المصدر، ص 11.

(63) نفسه، ص. 4-5.

الإمامة أجوز»[64] ومن ذلك أيضاً تساؤل الماوردي عن الأسباب التي تخرج الإمام من إمامته أو تؤدي إلى تعطيل انتخابه ومعرفة ما إذا كان فقد بعض الأعضاء مثل الذكر والأنثيين يؤدي إلى المنع أو إلى التعطيل. وجواب الفقيه الشافعي أن ذلك لا يكون حتماً لأن «ما لا يؤثر فقده في رأي ولا عمل ولا نهوض ولا يشين في المنظر» لا يؤدي إلى ذلك. وحيث إنه «لم يمنع من النبوة، فأولى أن لا يمنع من الإمامة، فقد كان النبي يحيى بن زكريا كذلك». ثم إن فقد العضوين «يؤثر في التناسل دون الحكمة»[65]. وهكذا فإن القرآن الكريم مباشرة حول قضايا وأحكام يدفع إليها التشريع السياسي، يصبح مكتسباً في نظرية الماوردي لقيمة تاريخية تشريعية مباشرة.

هنالك فروق بينه وبين التاريخ في خصوصية التمثل الماوردي له، وبين التاريخ في عمومية التمثل السياسي الأشعري له. ذلك أن الأشاعرة الذين يحددون الأرضية السياسية/ الفكرية التي ينطلق منها الماوردي مجادلون، فالتشريع لا يَرِدُ عندهم إلا عرضاً. يمكن القول بتعبير آخر، إن البحث السياسي عند الأشعري وعند الباقلاني والبغدادي قد عرف بدايات انتقاله من الجدل إلى التشريع، أي من علم الكلام إلى الفقه. أما عند الماوردي فيمكن الكلام عن تحقيق فعلي لبند الانتقال، بحيث إن النتائج التي ينتهي إليها زعماء الأشاعرة من جدالهم مع الشيعة تصبح عند الماوردي - كما رأينا - مقدمات صحيحة، تمت البرهنة على صحتها، وما يترتب عن تلك المقدمات من نتائج يأتي في صورة تشريع عملي، أي في صيغة أحكام فقهية دقيقة العبارة.

مرجع الفروق بين التمثل التاريخي الماوردي وبين التمثل التاريخي العام الذي يصدر عنه الأشاعرة، هي نفس الفروق الموجودة بين الكلام وبين الفقه، أي بين

(64) الماوردي المصدر السابق، ص. 18.

(65) نفسه، ص. 15.

الاحتجاج والجدل وبين التشريع والعمل. هو ذا الماوردي الفقيه الشافعيَ والمفكر الإسلامي يضع للدولة، كما يتصورها، الأحكام العملية الضرورية لوجودها. والتشريع الفقهي، كما نعلم، تشريع لا يمكنه الاكتفاء بالوقوف عند حدود الكليات بل إنه يتجه إلى الجزئيات كأحوال استثنائية تشد عن عمومية القاعدة وتستدعي أحكاماً جديدة أكثر دقة وأقرب منالاً. والحال أن الظرف التاريخي الذي عاشه الماوردي وكتب فيه امتاز كله بالشذوذ والخروج على القاعدة في عموميتها، ومن ثَمَّ كان أكثر ما يكون حاجة إلى التبرير، لا بالسجال وبالجدل وحدهما، بل بالتشريع وبالتقنين. وحجية الإجماع، تلك التي تأتي في الدرجة الثالثة بعد القرآن وبعد السنة، تجد في التاريخ الإسلامي سندها الأساسي، بعد أن تقوم بتحديد طبيعة المنظور الذي تأخذ به في قراءة ذلك التاريخ.

للماوردي - المشرع السياسي - مشروعه السياسي الذي يميزه عن عموم الأشاعرة، على نحو ما نأمل أن نكون قد قمنا بتوضيحه. وهذا ما يعني ضرورة توفره على رؤية تاريخية متميزة تحكمها وتوجهها طبيعة ذلك المشروع. وعندما يكون التشريع السياسي، على نحو ما نجده عند الماوردي، فإن الرؤية التاريخية المتميزة تتحول إلى قاموس يشرح حقيقة ذلك التشريع.

الفصل الرابع

اشكالية الماوردي
وحدة السلطة واستمرارية الدولة

«فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة».

الماوردي، **الأحكام السلطانية**.

وحدة السلطة هي الشرط الضروري لقيام الدولة الإسلامية، وهي في الوقت ذاته الضمانة الكفيلة بتحقيق استقرار تلك الدولة وتأكيد استمراريتها كدولة تحفظ بها «مصالح الأمة واستقامة الملة». تلك هي الإشكالية التي يدور حولها التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي، ونحن نعتقد أن حديثنا السابق عن المشروع السياسي الماوردي يسمح لنا بالقول إن هذه الإشكالية كانت بالنسبة له ضرورة نظرية تفرضها خلاصة الدرس الذي يخرج به من تأمله لأحوال المالك والملوك، أي لسير التاريخ، وتفرضها عليه طبيعة الخلافة، الشكل الوحيد الممكن للدولة إسلامياً. كما أن هذه الإشكالية كانت تتخذ بالنسبة لمشروعه السياسي صورة الضرورة العملية التي يفرضها واقع سياسي سيء بلغت فيه السلطة أقصى ما يكون عليه الأمر من التبدد والفوضى، وبلغت فيه الدولة أكبر ما يكون عليه الأمر تهديداً بخطر الاندثار والزوال. وإذن فإن الوقوف عند هذه الإشكالية ومحاولة الخروج بنظرة تركيبية للكيفية التي يطرحها بها أبو الحسن الماوردي، وكذا تأمل الحلول العملية التي يقترحها علينا بتشريعاته المختلفة لأحكام الخلافة، كل ذلك سيمكننا من فهم أفضل لطبيعة مشروعه السياسي.

لا نريد أن نرجع هنا ثانية إلى ما سبق التنبيه إليه من الصعوبات التي تطرحها علينا قراءة الماوردي ولا المنهج الذي نأخذ به في تلك القراءة، ولكننا نريد أن نشير فقط أن "نصيحة الملوك" بالنسبة لنا - بصدد هذه المسألة بالضبط - مقدمة منطقية لقراءة "الأحكام السلطانية" دون أن يعني هذا الموقف أننا نساوي في تقدير كتابة الماوردي بين النصيحة وبين الأحكام. في "نصيحة الملوك" يسوق لنا الفقيه الشافعي المبررات النظرية، وفي "الأحكام السلطانية" يطرح لنا برنامجاً عملياً من أجل الدفاع عن وحدة السلطة هي هذه التشريعات التي تشكل مادة الكتاب كله.

رأينا الماوردي يقوم بفحص لتاريخ الأمم المتقدمة، ورأينا أن ذلك الفحص الذي يجعل من نقد الماضي ستاراً لنقد الحاضر يخرج بدرس أساسي من ذلك النقد، مفاده أن ضعف الدولة وفسادها بعد ذلك يرجع إلى الوضع الذي يجعل من ضعف الملك وتشتت السلطة في المملكة أمراً يتسبب بدوره في تشتت المذهب الواحد الذي يحفظ الدولة من تفرق الناس شيعاً وأحزاباً حول ذلك الملك، وهو ما يرجع بنا في نهاية التحليل إلى مسألة وحدة السلطة. وعندما نتأمل النصائح العديدة التي تزخر بها "نصيحة الملوك" حول ما ينبغي أن يتخذه من سياسة: تجاه نفسه، وتجاه خاصته، وتجاه عامة الناس أو الأمة، نجد الماوردي يؤكد على هذه الغاية تأكيداً شديداً مستمراً وتلك هي الدلالة التي تفيدها صورة الرجل القوي الكامل التي يريد الفقيه الشافعي للملك أن يكون عليها والتي يريد لنصائحه أن تكون برنامجاً عملياً للوصول إليها.

فإذا تناولنا أولاً الفصل المتعلق «بسياسة النفس ورياضتها»، أي ذلك المتعلق بما يجب أن يكون عليه الملك من حيث هو شخص اختاره الله لزعامة الأمة، فإننا نجد أن الماوردي، وكما يجب أن ننتظر منه كفقيه واع بمسؤوليته الدينية، ينبه الملك إلى ضرورة الحفاظ على أمر الدين، لأن ذلك الحفاظ إذا لم يكن «مما يجب على الملوك دون غيرهم، إلا أن الملوك أولى به وأحق باستعماله والأخذ به

لخصال كثيرة»[66]، ونجد ذلك التنبيه يأتي حاملاً لمجموعة من المواعظ والحكم، التي يريد الماوردي من الملك أن يستخلص منها الدرس والعبرة فيقبل على تحصيل أصناف العلوم والمعرفة وفنون السياسة اللاّزمة. ولكننا عندما نمحص تلك الدعوى التي يوجهها إلى الملك، نجد أنها تخفي وراءها هدفاً براجماتياً يسعى بواسطته إلى تأكيد موقفه من ضرورة وجود السلطة القوية الموحدة، كسلطة واحدة تكون وحدة المذهب ووحدة الدين هي العلامة على توفرها إذا تساءلنا مثلاً لماذا كانت التقوى تلزم الملوك، وإذا تجاوزنا موقف الشكر لله الذي يفرضه توفر الملك على زعامة الأمة، فإننا نجد أن الماوردي لا يستطيع أن يمنع نفسه من القول بأن الملك متى «عرف بالتقوى والدين أحبته قلوب الرعية واتفقت عليه كلمة الخاصة والعامة، ورغب أهل الدين والمعنيون به في مجاورته وصحبته ووثقوا منه العدل»[67]. وإذا ربطنا هذا القول بالنتائج التي ينتهي إليها الماوردي من فحصه النقدي للتاريخ فإننا نلاحظ أن اجتماع الشروط المذكورة هو ما يكسب الدولة قوتها ووحدتها، وأن انتفاءها هو ما يؤدي بها إلى الفساد والزوال. كذلك يريد الماوردي للملك أن يكون عالماً، وأن يكون ذلك العلم متعلقاً في الدرجة الأولى بأمور العقيدة معللاً ذلك بأن «الملك قد يجد من يحسب له ويمسح ويتطبب له ويكتب، ولا يجد من يعتقد عنه الصواب ويعبد عنه الرب ويرغب عنه في الآخرة ويذب عنه في الديانة»[68]. ولكن هذا التعليل لا يكشف في واقع الأمر عن السبب الذي يرى الماوردي من أجله أن العلم ضروري للملك، وقد ننساق وراء أسلوب الفقيه الشافعي الذي نبهنا إليه سابقاً، متى اكتفينا باعتبار مخطوطة النصيحة مجرد مجموعة من المواعظ والحكم. أما السبب الحقيقي فيعرض له في صورة رد على الذين يأخذون بوجهة النظر المخالفة لرأيه. هكذا نجده يضيف في مكان آخر «وقد احتال قوم من أعداء الدين ومخالفي الملل على ما تقدم

(66) الماوردي، **نصيحة الملوك**، الورقة 37.

(67) نفسه، الورقة 37.

(68) نفسه، الورقة 42.

في كتابنا فقالوا في كتب قد ألفوها، ومخاريق قد صنفوها أن الملك السائس لا ينبغي له أن يشتغل بالنظر في المذاهب ولا ينسب إلى أحدها دون الآخر، ولا ينصر أقواها دلالة وأثبتها شهادة. واعتلوا بأن ذلك مما يفرق عليه الجماعة وينفر عنه قلوب أكثر الرعية ويشتت عليه آراء العامة»[69]. ثم إن الماوردي يربط هذه المقالة بالآراء المماثلة لها والتي تقضي بأنه ليس مما يناسب مقام الملك أن يهتم بأمور القتال والجندية وبمسائل الكتابة والحساب وأسس الصنائع المختلفة، لينتهي إلى التقرير بأن تلك الآراء كلها «من وضع الغاشين من الوزراء والأعوان الذين لم ينالوا أن يخلو الملك من كل فضيلة ويعرى من كل منقبة ومعرفة حتى يكون كالأسير المكبول، والذليل المقهور في أيديهم يفعلون بأملاكه وأملاك رعيته ما شاؤوا ويديرون في المملكة ما أرادوا ويبدعون من الأهواء المضلة والأحكام الجائرة ما رأوا، ولم يتبعوا سير الملوك الحزمة والساسة الكلمة (...) ثم نظروا إلى من برز منهم بالفضل وحاز قصب السبق، علم أنهم لم يبلغوا غايتهم ولم يدركوا نهايتهم (...) إلا بفضل العقل والتمييز والحكمة والتدبير، ثم باليقظة الدائمة والعناية الشديدة»[70] وهو ما يعني أن الجهل، جهل الملك يكون سبباً مباشراً في زوال مملكته وأن ذلك الجهل يؤدي إلى تشتت سلطته وتفرق الكلمة من حوله.

أما عندما نفحص الفصل المتعلق «بسياسة الخاصة» فإننا نجد أن التأكيد على وجود السلطة الواحدة القوية كشرط لنجاح الدولة، يتجلى في مظهر أكثر وضوحاً، ونجد دلالة الملك القوي المطلع على أمور المقربين له تعمل على إجلاء أكبر لتلك السلطة. وخاصة الملك عند الماوردي، هم ولده وخدمه ووزراؤه وجنده وقواده، أي تلك الفئة من الناس التي تكون أقرب إليه من غيرها، والتي ينتهي الأمر بتغافل الملك عن مراقبتها وضبطها إلى تشتت سلطته وضياع مملكته. ونحن نعلم أيضاً أن تلك الفئة قد لعبت في تاريخ الخلفاء العباسيين خاصة أدواراً سيئة في الإحاطة بالعديد منهم، وأن ما نستطيع أن نصفه بمؤامرات البلاط قد

(69) الماوردي، **نصيحة الملوك**، الورقتان : 4، 5.

(70) نفسه، الورقة 42.

ساهم في تكثيف الفوضى والاضطراب اللذان لحقا بهذه الدولة في العقود الأخيرة من القرن الرابع الهجري والتي سبقت ميلاد الماوردي بزمن قصير. كما أن التعرف على الكيفية التي يتعامل بها الفقيه الأشعري مع التاريخ، تجعلنا ندرك البواعث والأهداف التي تكمن وراء أقوال يسوقها في صورة نصائح مرة وفي صورة عبرة ومواعظ مستخلصة من التاريخ البشري مرة أخرى.

يقول مؤلف "نصيحة الملوك" : «إن ما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأعم وأوفر حتى يروضهم رياضة لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد من معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم، اقتداء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أمرهم وزجرهم وتعبدهم بما هو أصلح لهم وأنظر لأمورهم في دينهم ودنياهم وآخرتهم وأولاهم، اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خليقته موكلين بأمور رعيته وأعواناً لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة وأدناهم من كرامته مرتبة، واجتباهم ممن علم أنهم لا يعصونه ما أمرهم، بل يسبحون له الليل والنهار وهم لا يسأمون ولا يفترون، وجعلهم مع ذلك أطول بقاء وأقواهم على طاعته قوة وأسعهم على تنفيذ أوامره وتبليغ رسالاته (...) ثم اصطفى من الناس رسلاً (...) فكذلك يجب على الملك أن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومنتهى قوته ثم لئن يحل خاصته على مقدار طاقته ومنتهى قوته محل الآلة من الصنائع التي لا يجوز له تنفيذ شيء من صناعته وإرادته إلا بها، لأن الآلة إذا فسدت فسد العقل (...) ثم لأن جل أموره مفوضة إليهم (...) وهم منسوبون إليه ومشبهون به»[71].

نحن بإزاء هذه الأقوال أمام واحد من النصوص النادرة في كتابة الماوردي، والتي يبلغ فيها التصريح بالرأي درجة من الوضوح يصبح بها فهم القارئ أكثر

(71) **نصيحة الملوك**، الأوراق : 45، 46، 47.

يسراً، وقراءته أقل عناء وإتعاباً. والتصريح بالرأي في هذا النص والاقتناع به يصل عند الفقيه الشافعي إلى مستوى لا يكون معه الاحتجاج بالتاريخ كافياً، ولا يكون معه الدرس المستخلص من الاطلاع على أخبار الأمم والممالك المتقدمة درساً موجهاً وشافياً، وإنما هو يحتج بمثال الله ذاته تجاه خلقه، وأن الشجاعة في المجاهرة بالرأي تدفع الماوردي إلى الإعلان أن أفعال الملك يتعين عليها أن تكون «اقتداء بالله جل وعز واحتداء على مثاله في خلقه». والنتيجة الحتمية التي ينتهي إليها الماوردي من هذا الاقتداء بالله الذي يتعين على الملوك الأخذ به، هي أن الخاصة يجب أن لا يزيد دورها عن دور الرسول المنفذ، فتكون الأمة كالصناعة، ويكون الملك كالعقل المدبر لها، وتكون الخاصة بمنزلة الآلة التي يستخدمها الملك «على مقدار طاقته ومنتهى قوته» وهو يعني هذا بالنسبة لنا - كقارئين - أن السلطة الواحدة القوية تبلغ بهذا المعنى أبعد مدى ممكن لها، وذلك ما يسمى في لغة الماوردي "صناعة السياسة" أو "صناعة الملك". «على أنه لا بد لكل صانع وساع في العالم من معرفة بصناعته يحذق بها، ولآلة يستعملها، ومادة يوثر ما يفترضه فيها وعرض يعترضه في ثمرة عمله. فصناعة الملك السياسة وعمله حذقه بها، ومادته فيها وآلته جنده وأعوانه وعماله وخدمه، ومادته رعيته، وثمرة عمله ما يحصل من ثواب الله العظيم (...) وزينة عمله وحسنه الدال على حذقه بصناعته وتقدمه منها عمارة مملكته وصلاح حال رعيته»[72].

إذا تركنا جانباً ما يغدقه الفقيه الشافعي على الملوك من نصائح، وما يقوم بالنسبة له مقام الدرس الذي يخرج به من تصفحه للتاريخ البشري، وإذا جاوزنا ما كان الماوردي فيه فقط ناصحاً وواعظاً، إلى المستوى الذي يجعله مشرعاً ومنظراً للدولة فإننا نجد أن الفقرة السادسة من الفقرات الخمسة عشر التي يتألف منها الفصل المخصص للكلام عن الإمامة في "الأحكام السلطانية" نجد تلك الفقرة تؤكد تأكيداً حازماً على وحدة السلطة التي نتحدث عنها. و«إذا عقدت الإمامة

(72) الماوردي، المصدر نفسه.

لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شد قوم فجوزوه»[73]. ويعني هذا كذلك بالنسبة للماوردي عدم الاعتراف بإمامة كل من الفاطميين في مصر، والأمويين في الأندلس، والقول بأن الإمام الواحد الشرعي الذي تكون خلافته شرعية جائزة هو الخليفة العباسي في بغداد. والحق أن هذا الموقف الذي يقفه الماوردي بالضبط قد جعل نظريته السياسية مثار انتقادات عديدة من طرف بعض الباحثين الذين عرضوا لكتاب "الأحكام السلطانية" بالتحليل أو بالتعريف. فالمستشرق بروكلمان يرى في كتاب الماوردي كله، انطلاقاً من رفض صاحبه تجويز وجود أكثر من خلافة واحدة في العالم الإسلامي «عرضاً مثالياً محضاً لا يقيم أي اعتبار للظروف السياسية لعصره». والمؤرخ المعروف جان سوفاجي، يرى في نفس الكتاب، وتبعاً لنفس السبب «مؤلفاً نظرياً محضاً في تعارض ثابت مع شهادة المصادر» وهو يرى في الماوردي رجلاً لا يقدم إلا «رؤية مثالية للدولة الإسلامية»[74] في حين نجد أن مؤرخاً معاصراً يذهب إلى أن ابن خلدون «سيكون أكثر واقعية من الماوردي، وذلك عندما يقبل وجود إمامين في الحكم في نفس الوقت، شريطة أن تكون بينهما مسافة كافية، وذلك منعاً للفتنة والفوضى»[75].

والواقع أننا نجد أن البغدادي - معاصر الماوردي - وهو من نعرف حماسة وتحزباً للعباسيين وتفانياً في خدمة خلفائهم يكون بدوره أكثر واقعية من صاحب "الأحكام السلطانية". إذ البغدادي الذي لا يقبل من حيث المبدأ جواز أكثر من إمامة واحدة ويعتبر الخارجين على الخليفة الشرعي بغاة تجب مقاتلتهم، يقبل أن تتعدد الإمامة عندما «يكون بين البلدين بحر مانع عن وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد

(73) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 6.

(74) Henri Laoust, *La pensée et l'action politiques d'Almawardi*, op.cit, p. 12.

(75) Robert Mantran, *L'expansion Musulmane*, Paris, PUF.

من أهل ناحيته»[76]. كما أن الواقع أيضاً، أن كلاً من الخلافتين التي يلمز إليهما الماوردي بالمنع، كانتا خلافتين فعليتين ولم تكونا لتأبها بالخلافة العباسية في بغداد. لقد كانت الخلافة العبيدية في مصر كما نعلم خلافة شيعية باطنية ولم تكن هذه الخلافة لتكتفي بالقول بعدم شرعية العباسيين في الحكم وبأن خلافتهم الفاطمية هي الخلافة الشرعية الوحيدة، بل إن الخلافة الفاطمية تلك كانت تتهدد الحكومة العباسية في وجودها في بغداد وكانت الحملات التي تستهدف القضاء عليها حملات قوية متصلة. أما بالنسبة للخلافة الأموية في الأندلس، ومهما يكن من شأن التضعضع والتفكك اللذان بلغتهما، فإنها قد فرضت نفسها كخلافة مستقلة عن الشرق العربي برمته منذ عقود عديدة وكان الخلفاء العباسيون، حتى في أيام حكمهم القوية قد اعتادوا على قبول ذلك الأمر، وأصبحت العلاقة بين الحكمين تعدو العلاقة الصورية التي تسعى لأن تحفظ للعباسيين كرامتهم الإسمية، كما هو الشأن بالنسبة لإمارات عديدة في الجزيرة وفي العراق، لتصبح تلك العلاقة كما لو كانت فعلياً وعملياً علاقة دبلوماسية بين بلدين تربطهما وحدة الدين، ووحدة اللغة.

هل تعني هذه الملاحظات أن أبا الحسن الماوردي قد كان مفكراً طوباوياً يغمض عينيه عن الواقع السياسي الذي يعيش فيه ؟ وهل يعني هذا الرأي أن الفقيه الشافعي مفكر تصرفه النظريات المجردة عما يلزم الجماعة الإسلامية من تشريع، وتصرفه التفريعات الصورية التي تنتهي إليها تلك النظريات المجردة عما يلزم "النوازل" من أحكام عملية ؟

الحقيقة أنه من اليسير على الباحث أن ينساق وراء ما يأتي به بروكلمان أو سوفاجيه من آراء، كما أن البث في الأمر بهذه الكيفية القاطعة سيجنبه مشقة القراءة النقدية الواعية، وسيمكنه من الخروج بأحكام يسيرة التكاليف هينة العناء

---

(76) البغدادي، **أصول الدين**، مطبعة الدولة، استنبول، ط. 1، 1928، ص. 279-281

لعل هذا الباحث يجد في جمل مختارة يقتطعها من هذا الفصل أو ذاك ما يتوهم أنه يدعو بها تلك الأحكام من أقوال الماوردي ذاتها.

لم يكن الماوردي من ذلك النوع من المفكرين التأمليين الذين ينسلخون عن الواقع السياسي الذين يعيشون فيه لكي ينصرفوا إلى التنظير بكيفية يمليها عليهم العقل المجرد وحده. ونحن نعتقد أننا قد أظهرنا بشكل كاف كيف أن الرجل كان مشاركاً في تشكيل ذلك الواقع بالكتابة والعمل معاً، كما أننا لم نعتقد ولو لبرهة وجيزة أن الإشكالية السياسية كانت عند الفقيه الشافعي إشكالية نظرية مجردة. ولعله يكفي أن نتذكر مرة أخرى أن الماوردي كان يشغل منصباً يقضي منه البث العاجل وإيجاد الحل العملي فيما يعرض له من مسائل لنستبعد ذلك استبعاداً كليّاً، بل إن ذلك ما تفيده ملاحظاتنا الرئيسية حول الفكر السياسي الأشعري، عندما أشرنا إلى التحول الذي حدث في موضوع الخلافة، والذي انتقل معه البحث فيها من المستوى العقائدي النظري، إلى المستوى التشريعي العملي، أي من الكلام إلى الفقه. كل فكر الماوردي يكشف لنا عن وعي كامل ممتاز بالواقع السياسي، والحلول الضمنية التي كان يقترحها من أجل تغيير ذلك الواقع كانت حلولاً عملية في الغالب الأعم، إلا أن كتابته في كل الأحوال لم تكن من ذلك النوع الذي يعلن عن مقاصده في سهولة ويسر، وأن الرجل يحاور ويداور، وأنه ليتردد بين الصمت وبين التبرير تجاه الكثير من الوقائع، وأن هذا كله مما يجعل قراءة نصوص الماوردي قراءة عسيرة، بل ومضللة في كثير من الأحايين، ومن ثَمَّ أتى تنبيهنا إلى ضرورة التزام اليقظة تجاه تلك النصوص وإلى محاولة القيام بقراءتها قراءة نقدية واعية تعرف كيف تعثر وراء الحجب الكثيفة من القوانين الفقهية عن المقاصد الحقيقية.

في ضوء هذا التنبيه أيضاً نجد أن مسألة وحدة السلطة، أو ضرورة السلطة الواحدة التي تتجمع حولها كل الولايات التي تتفرع عنها، لا تطرح في نظرية الماوردي السياسية، وفي كتاب "الأحكام" خاصة بكيفية عارية مباشرة. نحن إذ

نعرض لهذه القضية الكبيرة فنحن لا نتوهمها على الفقيه الشافعي، وإنما نحن نعجب بالكيفية الذكية والفريدة التي يتناولها بها. لقد كان الماوردي يعلم تمام العلم أن ما أصبح عليه أمر الخلفاء العباسيين لا يحقق تصور الدولة الإسلامية الذي كان كل من البويهيين والسلاجقة يمثلانه، هو واقع لا يمتلك القوة الذاتية على الصمود والاستمرار، وأن الحل في نظره يقوم في التأكيد على شرعية الخلافة السنية أولاً، وفي التشريع لها ثانياً بكيفية يجعل منها خلافة واحدة قوية من حيث النظرية على الأقل، ومن ثم فإن أمر الخلافة كأساس للمشروع السياسي الذي ينظر له كان يعنيه أكثر مما كان يعنيه أمر القادر أو القائم اللذان أوقف على خدمتهما كل أيام حياته، ومن ثَمَّ أيضاً تأتي في نظرنا تلك الأهمية القصوى التي تتخذها نظرية الخلافة في المشروع السياسي في كليته تلك والتي يؤكد عليها مختلف دارسي الماوردي دون أن يتمكنوا أبداً من ربط تلك النظرية بذلك المشروع، وهو الأمر الذي جعلهم يسقطون في أغلب الحالات في نظرة تجزيئية لفكر الرجل فينصرفون إلى القضايا الهامشية على حساب القضايا الأساسية.

أما إذا تساءلنا عن الكيفية التي يتبعها الفقيه الشافعي في صياغته لمبدأ الوحدة في السلطة كشرط لقيام الدولة فإننا لا نجد الجواب واضحاً ولا مرتباً، وإنما - كما نبهنا إلى ذلك - مبعثر ومتضمن في فصول متنوعة الأهمية من كتاب "الأحكام السلطانية". لنقرأ أولاً هذه الجملة من الخطبة التي يصدر بها الفقيه مؤلفه الأشهر. «أما بعد فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبت أمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام متشاكل الأحكام»[77].

---

(77) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 2.

قد لا يعدو هذا النص، للوهلة الأولى، أن يكون تبريراً للبدء في التشريع السياسي للدولة الإسلامية بالفصل المتعلق بالخلافة، ولكن كلمة "الأصل" تستوقفنا بقوة مع ذلك خاصة عندما يربط الماوردي ذلك "الأصل" بمسألتين على درجة كبيرة من الخطورة. أولهما "قواعد الملة"، وثانيهما "مصالح الأمة". متى كانت الإمامة هي الأصل الذي تستقر عليه قواعد الملة وتنتظم به مصالح الأمة، فإن الإمام أو الخليفة يصبح بكيفية طبيعية الشخص الذي ينتدبه الله لزعامة الأمة وخلافة النبوة، وبالتالي فإن استمرارية النبوة كأساس لتحقيق الدولة الإسلامية، وأن استقرار تلك الدولة يصبح مناطاً ومرتبطاً بقوة ووحدة واستقرار الخلافة أي "الأصل" الذي عنه تصدر كل الفروع. على أن للكلمة الثانية الهامة في النص وهي كلمة "الانتداب" معنى لا ينبغي أن نحمله أكثر مما يحتمل - حقيقة أن الله قد اختار الخليفة شخصاً إليه يرجع أمر استقرار الأصل الذي تقوم عليه الملة وتحفظ به مصالح الأمة، ولكن هذا الشخص مع ذلك لا يكون معصوماً منزهاً عن الخطإ، ولا يرجع إليه أمر فهم باطن لا يملك فهمه بقية الناس، ومن ثم فليس له أن يدعي امتلاك سلطة مطلقة لا قيود لها. كذلك فإن الأمر لا يتعلق عند الماوردي بوصية أو توريث، وكلام الماوردي عن ولاية العهد يندرج في مستوى ثان من القول. وعلى كل فإن الأخذ بمبدأي الاختيار والإجماع، عمادا التفكير السياسي الأشعري، وفرض الفقيه الشافعي لحالات تسقط فيها سلطة الخليفة، أمور تقصي من دائرة تفكيرنا كل احتمال ممكن للمفاهيم الشيعية من جهة، وكل تأويل لما عرف في العصر المسيحي الوسيط بمسألة "الحق الإلهي" من جهة أخرى.

يشير النص بصريح القول أيضاً إلى أن الإمامة أساس الدولة الإسلامية الشرعي ومبررها العقلي معاً، سلطة مركزية واحدة لا تقبل تجزئة ولا اشتراكاً. هذا ما يؤكده الماوردي منذ خطبة الكتاب، وذلك ما تسير كل نظريته السياسية في خط تأكيده. الخليفة هو المصدر النظري والمبرر الشرعي لكل الوظائف التي

تصدر عن تلك الدولة. لذلك يختم الفصل الأول من الأحكام بالعبارات التالية : «وإذا تمهد ما وضعناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام»[78]. والأمر في "الأحكام السلطانية" وفي "نصيحة الملوك" على السواء يسير بكيفية يكون معها مجموع الوظائف والسلطات في الدولة الإسلامية وكالات أو نيابات عن الخلافة لا تتمتع بالصلاحية القانونية اللازمة لها، ولا يكون انعقادها صحيحاً إلا متى تَمَّ ذلك بإقرار نص من الخليفة وبتعيين يكون بمثابة عقد يستوجب ما تستوجبه العقود من شروط وبنود تشرح طبيعة تلك الشروط، وتحدد على الخصوص ما إذا كانت النيابة وكالة عامة بالتفويض المطلق، أو أمراً محدداً بالتنفيذ والتطبيق. ثم أن الماوردي يسهب في شرح أحكام الإمارات والولايات المختلفة إسهاباً شديداً يعرض فيه الأشكال المختلفة التي تمضي بها عقود العزل والتعيين، وهو يستعرض بصدد كل حكم آراء مختلف المذاهب الفقهية مما يكسب "الأحكام السلطانية" قوة فقهية يجلها الفقهاء، وقيمة حقوقية يحترمها الحقوقيون، ومصدراً يرون في الماوردي معه قانونياً إسلامياً ممتازاً ومنظراً يصح اعتماده كمرجع أساسي في التنظيم السياسي السني، بل المرجع الوحيد في العديد من الحالات.

فإذا فحصنا بعد ذلك الشروط العشرة[79] التي تتحدد بموجبها واجبات الخليفة عند الماوردي فإننا نجد شرطاً واحداً من بينها لا يمكن أن يتحقق معنى الخلافة بانتقائه، هو ذلك المتعلق بمباشرة الخليفة أمور الحكم بنفسه. يقول أبو الحسن : «والعاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد

---

(78) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص. 17.

(79) ويتعلق الأمر بـ : «حفظ الدين، تنفيذ الأحكام»، «حماية البيضة»، «الدفاع عن وحدة البلاد»، «إقامة الحدود»، «تحصين الثغور»، «الجهاد»، «جباية الخراج»، «تقدير العطايا»، «تقليد المستحقين». وأخيراً بمباشرة الخليفة أمور الحكم بنفسه، أنظر **الأحكام**، ص. 12-13.

يخون الأمين ويغش الناصح (...) وهذا وإن كان مستحقاً عليه بحكم الدين ومنصب الخلافة فهو من حقوق السياسة لكل مسترع»[80]. والفقيه الشافعي يدفع بهذا الشرط إلى التأكيد على ضرورة اجتماع السلطة الواحدة القوية في يد الخليفة كشرط ضروري لاستمرارية واستقرار الدولة الإسلامية. إذا كان الخليفة مطالباً من الناحية المبدئية بحفظ الدين «على أصوله المستقرة» وبتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وكان أمر الدفاع والجهاد يرجعان إليه، وكان بالتالي خليفة «لخليفة رسول الله»، فإن خلافته لا تحقق وظيفتها كاملة على الوجه الأمثل إلا باجتماع الشروط العشرة في شخص الرجل الواحد القوي.

ثم إن الماوردي الذي رأيناه لا يجوز وجود إمامين للأمة في وقت واحد، وهو الموقف الذي كانت نظريته مثار انتقادات جدية بسببه، يعلل ذلك المنع بدافع عدم المكنة من اجتماع الكلمة. يقول أبو الحسن: «واختلف الفقهاء في الإمام منهما، فقالت طائفة هو الذي عقدت له الإمامة في البلد الذي مات فيه من تقدمه لأنهم بعقدها أخص وبالقيام بها أحق، وعلى كافة الأمة في الأمصار كلها أن يفوضوا عقدها إليهم ويسلموها لمن بايعوه لئلا ينتشر الأمر باختلاف الآراء وتباين الأهواء»[81]. واجتماع الكلمة لا يتأتى في النسق السياسي الذي يقيمه الماوردي عندما لا تكون السلطة واحدة موحدة، الأمر الذي يفسر في نظرنا كل ذلك الحرص الذي يحرصه الرجل على إسناد سلطات قوية وواسعة لشخص الخليفة.

لهذا السبب أيضاً يدافع الفقيه الشافعي عن الرأي الذي يقضي بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. إذا كان «المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب انعقدت بيعة المفضول وصحت إمامته»[82]، وهو لهذا السبب أيضاً يجعل

(80) الأحكام السلطانية، ص. 13.

(81) المصدر نفسه، ص. 6.

(82) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص. 5.

المحك الأول الذي يتعين على أهل الاختيار أن ينتخبوا إماماً بموجبه «من يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»[83]. كما أن هذه الرغبة في توفر الخلافة القوية كضامن لاستقرار واستمرارية الدولة هو ما يفسر في رأينا حديث الماوردي عن "حكم الوقت" الذي يكون محدداً في الحالات التي يكون فيها أهل الحل والعقد أمام صعوبة الاختيار بين مرشحين للخلافة تكون فرصهما متكافئة. يقول أبو الحسن: «فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختياراً أسنهما، وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرهما سناً جازه ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت. فإن كانت الحاجة إلى الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة، كان الأشجع أحق وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق»[84].

وعلى كل فإن الماوردي يربط في فصول الكتاب كلها بين سلطة الخلافة المركزية وبين مختلف الولايات الصغرى والكبرى التي تتفرع عنها، والتي لا تكون سوى وكالات أو نيابات عن الخلافة بأشكال مختلفة. كما أن المفكر الأشعري يربط بين استقرار الدولة الإسلامية واستمراريتها كنظام تحفظ به خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وبين الخلافة الواحدة القوية. ولهذا السبب رأيناه - كما سبق القول - يعلل رفضه لوجود إمامين أو أكثر في نفس الوقت. غير أن هذا الأمر لا يستطيع أن يجيب عن عدد من الاعتراضات التي تواجه النظرية الماوردية في الخلافة، والتي تجد سندها القوي من الواقع السياسي الذي عاش الفقيه الشافعي وكتب في ظله، بل ومن المقتضيات المنطقية للبناء النسقي لنظريته ذاتها.

---

(83) نفسه.

(84) نفسه.

إذا كنا قد قلنا آنفاً بأن الماوردي كان واعياً وعياً تاماً بالوضعية المزرية التي كان عليها الخلفاء في العقود السابقة على ميلاده، وقلنا بأن الرجل لم يكن مغالياً في التأمل المجرد عندما كان يرفض التسليم بوجود إمامة أخرى عدى الإمامة العباسية في بغداد، فهل يجعلنا هذا التفاوت الهائل بين السلطات الواسعة التي يريدها الماوردي أن تكون للخليفة وبين الواقع السيء الذي كان يسلب الخلفاء كل سلطة فعلية تتراجع عما نقطع به من رأي حول طبيعة وعي الفقيه الشافعي بحقيقة عصره ؟ الواقع أن مؤلف "الأحكام السلطانية" لم يكن من السذاجة في الفكر بحيث يعتقد حقاً أن العلاقة التي كانت تربط - عملياً - الأمراء على الأقاليم بالخليفة العباسي، كتلك التي كانت تربط السلاطين البويهيين بالخلفاء العباسيين كانت على النحو الذي يشرع له. كذلك نقول أن الماوردي لم يجعل المقتضيات النظرية البحتة في فكره تطغى على ضرورة التقنين العملي والتشريع السياسي لحقيقة ذلك الواقع. لقد أدرك الماوردي أنه كان يستبد بالأمر في ذلك الواقع من كان يسلب الخليفة العباسي حتى السلطة الاسمية التي كانت له، وأدرك أيضاً أنه بلغ من سطوة بعض الأمراء على الأقاليم البعيدة من لم يكن يكترث حتى بمباركة الخليفة الاسمية لولايته، كما عرف الماوردي حق المعرفة أن الخليفة يحجر عليه في بعض الأحيان حجراً شديداً يكاد الخليفة يدخل معه في حكم العدم، وهي الأحيان التي يطلق عليها صفة «نقص التصرف». وبالتالي أدرك الفقيه الشافعي أن تجاهل كل الحالات المماثلة سيحيل الصورة التي يرسمها للخلافة الأمثل إلى مجرد لوحة جميلة يدبجها خياله، وهكذا يجد الماوردي أن التخطيط الأولي الذي يرسمه يستدعي بعض إضافات وشروح، ويقتضي بعض تمييزات بين أحوال «المكنة وأحوال العجز» وبين "المصالح العامة" و"المصالح الخاصة".

هكذا نلاحظ أن الماوردي في الفصل المتعلق «بالإمارة على البلاد» يجد أن التمييز في الإمارة بين الإمارة الخاصة والإمارة العامة تمييز غير كاف، أو قل إنه إذا

كان يكفي من الناحية النظرية فإن مجابهة الواقع السياسي الذي كان يشرع له فيه كان يعمل على تكذيبه تكذيباً قاطعاً. فسواء كانت الإمارة «ولاية عامة في أمور عامة» أو «ولاية خاصة في أمور عامة» أو ما عدى هذين التقسيمين، فإن سلطة الخليفة وحدها ومحتوى العقد الذي يمضيه أو الخطاب الذي يتوجه به إلى الوالي أو الأمير، يحدد ويشرح طبيعة تلك الإمارة، وبالتالي فهي إمارة تتم بواسطة اختيار حر من الخليفة. غير أن هنالك حالات أخذ عددها يتعاظم في تاريخ الخلفاء العباسيين، وهي الحالات التي كان الخليفة يجد نفسه فيها مضطراً إلى تقليد هذا الأمير أو ذاك (ممن يختاره البويهيون لذلك) على هذا الإقليم أو ذاك، أو كان الأمير يستولي على الأقاليم بحد السيف، فيكون الخليفة أمام أحد أمرين: إما المصادقة على ذلك الاستيلاء وإكسابه صفة الشرعية والموافقة، فنحفظ للخلافة هيبتها الصورية كمصدر للسلطات المختلفة في الدولة، وإما رفض تلك الإمارة وإعلان صاحبها خارجاً على الجماعة الإسلامية. وحيث إن ذلك الإعلان لم يكن ليؤدي سوى إلى الاعتراف بالعجز التام، إذ الخليفة لا يمتلك لا قوة ولا سلطة حقيقية لإخضاع ذلك الخارج، أضف إلى ذلك أن ذلك الرفض سيجرر عليه شروراً كثيرة من أوضحها زيادة السوء الذي هو عليه سوءاً، تبعاً لهذا كله، ونظراً للأحابيل المتداخلة التي كان السلاطين البويهيون خاصة يغلونه بها، فإن الخليفة العباسي كان يفضل في الأغلب اتخاذ الموقف الأول فيوافق على تقليد المستولي «استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته» كما سيعلل الماوردي ذلك فيما بعد[85].

لا مفر إذن من الاعتراف بأن الإمارة الفعلية تكون على نوعين : إما إمارة استكفاء يتولى فيها الأمير منصبه بتقليد من الخليفة، وإما إمارة استيلاء ينال المستولي فيها إمارته عن طريق القوة والفرض. كما أنه لا مندوحة للمشرع عن التمييز بين الحالة الإدارية الاختيارية التي يكون عليها الخليفة، وبين الحالة القسرية الاضطرارية، ولابد للمشرع في الحالتين معاً من الخروج بأحكام فقهية

(85) الأحكام السلطانية، ص. 28.

عملية، وذلك ما يفعله أبو الحسن الماوردي بالضبط، بل إن إمارة الاستيلاء تصبح عنده أحد نوعي الإمارة العامة، وهكذا تدخل في نسق النظرية ذاتها.

أما تعليل الماوردي لذلك فيقدمه لنا على النحو التالي : «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة. وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[86].

بل إن الماوردي ليدفع بالتعليل أبعد مما يصنع في هذا النص عندما يعمد - وهو يشرع لهذه الإمارة الغريبة التي تخرج «عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه» - إلى تمييز جديد بين الحالة التي يكون المستولي فيها مستوفياً للشروط التي يجب توفرها في هذا النوع من الإمارة، وبين الحالة التي لا تكتمل فيها تلك الشروط في المستولي. أما الحالة الأولى فإن تقليد المستولي يكون حتماً، «استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته وصار بالإذن له نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة»[87] وله أن يستوزر إن شاء وزير تفويض ووزير تنفيذ، ويكون من استوزره أو استنابه كمثل من عهد إليه الخليفة نفسه بالأمر. وأما الحالة الثانية فالماوردي يستبدل فيها لفظ "الحتم" بلفظ "الجواز". يضيف أبو الحسن : «فإن لم يكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته وكان نفوذ تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفاً على أن

(86) المرجع نفسه، ص. 27-28.

(87) المرجع نفسه والصفحتين.

يستنيب له الخليفة فيها من قد تكاملت فيه شروطها ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستناب»[88].

فإذا فحصنا الشروط التي يشرع بها الفقيه الشافعي للحالة الأولى من أحوال هذه الإمارة الفريدة فإننا نجدها كلها تدور حول شرطين أساسيين : أولهما التزام المستولي «حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة ليكون ما أوجبه الشرع من إقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً». وثانيهما «اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم»[89]. أما الشروط الخمسة الأخرى فيمكن إرجاعها كلها إلى «العدالة على شروطها الجامعة»، كما يحددها بالنسبة لأهل الإختيار، فتكون «حقوق الإمامة وأحكام الأمة» محفوظة على هذا النحو من التصرف في رأي الماوردي[90]. وأما عن الحالة الثانية مرة أخرى فإنه لا يسع الفقيه الشافعي إلا الاعتراف بأن هذا الأمر يشذ عن الأصول، ولكنه يرى لذلك الشذوذ تعليلاً ذا وجهين مع ذلك. «أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. والثاني أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»[91] ونحن نجد أن هذين التعليلين الآخرين بالضبط قد كانا مثار انتقادات عنيفة من لدن بعض من تناول نظرية الماوردي في الخلافة بالتحليل. فالأستاذ حازم طالب مشتاق يرى في مقال له عن الماوردي أن الرجل قد «شد حبل الشرع حتى أوشك أن ينقطع»[92].

(88) المرجع نفسه، ص. 28.

(89) المرجع نفسه والصفحة.

(90) المرجع نفسه والصفحة.

(91) والأصح أن تقرأ هكذا : «إن ما خيف من انتشاره على المصالح العامة»،كما يرى ذلك أيضاً الدكتور حازم طالب مشتاق في : الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (نظريته السياسية في ضوء بيئته التاريخية)، المطبعة العربية، بغداد، 1970، ص. 34.

(92) حازم مشتاق، المرجع السابق، ص. 30.

والأستاذ هاملتون جب يذهب في مقال معروف له عن الماوردي أن الفقيه الشافعي «أثناء حماسه ليجد أي حجة يسند بها ولو ظلت الشرعية دون حقيقتها لم يدرك أنه كان يجتث أصول الشرع كله (...) الضرورة والاضطرار قد يكونان حقاً قاعدتين معتبرتين ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يستدعيان لتسويغ إغفال الشرع»[93].

الواقع أنه مهما يكن من شأن التمييز الذي يقيمه الماوردي بين إمارة الاستيلاء التي يكون الأمير المستولي مستوفياً فيها لما يسوقه من شروط، وبين تلك التي لا تجتمع فيها في المستولي الشروط المطلوبة، وسواء أفتى الفقيه الشافعي بعقد الإمارة له حتماً، أو اكتفى بتجويز ذلك الأمر للخليفة، فإن المعنى يكون في الحالتين معاً واحداً، ولعل في الانتباه إلى الحروف والألفاظ التي يستخدمها في الحالتين ما يوضح لنا ذلك، إذ المقصود من التقليد هو دائماً - في الحالة التي يكون الخليفة فيها مضطراً - هو «استدعاء الطاعة وحسم المخالفة والمعاندة»، والهدف يظل دائماً واحداً وهو التأكيد النظري أن السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية لا يجب أن تكون سلطة متعددة، وأن وحدة السلطة هي العلامة على استقرار استمرارية تلك الدولة.

على هذا النحو من التعليل والتبرير يجتهد الماوردي في تشريعه لتحقيق كل ما من شأنه أن يحقق للدولة تلك الوحدة في السلطة. إذا كانت إمارة الاستيلاء لا تجد في قاموسنا السياسي الحديث إلا كلمة واحدة تدل عليها دلالة حقيقية وهي الاغتصاب، كما نوافق في ذلك الأستاذ حازم مشتاق[94]، وإذا كان هاملتون جب يعتبر أن الماوردي قد «وجد أن من المهم لغرضه أن ينظم العلاقات الحاضرة

(93) هاملتون جب، نظرية الماوردي في الخلافة، ضمن مجموعة "دراسات في حضارة الإسلام"، ترجمة إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، 1974، ص. 215.

(94) حازم مشتاق، المرجع السابق، ص. 30.

والمستقبلة بين الخلافة وأولئك الحكام السنيين المستقلين مثل السلطان محمود»[95] (وهو ما نفترض أيضاً أنه كان حاضراً في فكر الفقيه الشافعي). إذا جاز هذا فإن الأهم يظل هو أن الرجل، وهو يخطط لمشروعه السياسي، قد أدرك بذكاء فريد أن النظر المحض يجابه برفض يكذبه الواقع العياني للأحداث، وأن دوره كمفكر عقلاني وكفقيه تهمه المقتضيات العملية المباشرة يفرضان عليه ضرورة التنظير لذلك الواقع أولاً. ولكن قراءته الذكية لتاريخ الإسلام عامة، ولتاريخ العلاقة بين الخلفاء العباسيين وبين التنظيمات التركية المختلفة بدءاً من خلافة المعتصم، وحتى خلافة القادر التي كان الماوردي فيها شاهداً على دوال البويهيين، قد جعلته مقتنعاً بضرورة التمييز بين الخلافة كمؤسسة شرعية قانونية، وبين الخلفاء كأشخاص يتعاقبون على كرسي الحكم، وتجعلهم الظروف التاريخية التي يعيشونها يختلفون بين القوة والضعف، وبالتالي أدرك ضرورة التمييز بين حال القوة والضعف في العلاقة الحتمية التي أصبحت تربط الخلفاء العباسيين بالسلاطين والأمراء البويهيين وغيرهم. لقد وجد الماوردي أن إنقاذ الخلافة في حال الصراع الدائم بين الأمراء وبعضهم البعض يظل ممكناً، إذ هنالك فرق بين الأوضاع المؤقتة التي لا تهم كثيراً، والتي قد يذهب ضحيتها أشخاص من الخلفاء أنفسهم، وبين الأوضاع العامة الدائمة التي يمكن أن يتحقق فيها معنى الدولة الإسلامية كما يتصوره، ومعنى كلامنا هذا أن شخص الخليفة من حيث هو القادر أو القائم أو غيرهما لا يعنيه بكيفية مطلقة وأن الأهم يظل هو الخلافة من حيث هي رمز للسلطة الواحدة التي يمكن الذهاب في تبرير وحدتها إلى أقصى الحدود، وتلك هي الدلالة الواضحة التي نخرج بها من قراءة المسألة المتعلقة «بنقص التصرف»، أي بإحدى الحالات التي تخرج الإمام من إمامته.

---

(95) هاملتون جب، المرجع السابق، ص. 213.

يقول أبو الحسن : «وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر. فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يَقْدَحُ في صحة ولايته، ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها، ولزمه من يقبض يده ويزيل تغلبه. وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك من عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء كان العدو مشركاً أو مسلماً باغياً وللأمة في اختيار من عداه من ذوي القدرة. وإن أسر بعد أن عقدت له الإمامة فعلى الكافة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته وهو على إمامته ما كان مرجو الخلاص»[96].

يعرض الماوردي في مسألة «الحجر» التي يتعرض لها الخليفة إلى حالة لا يكون في وسع المشرع السياسي للدولة السنية أن يغفل عنها، لأن الأمر يتعلق بواقع الخلفاء العباسيين منذ مدة جاوزت إبان الماوردي القرن الواحد من الزمان، وهذا موقف نعتبره رداً على الرأي الذي يجعل من الفقيه الشافعي منظراً مثالياً يدير وجهه للواقع الذي يعيش فيه إدارة كلية. ثم إن الماوردي يكشف بصدد هذه الحالة إحدى الدلالات الواضحة التي تكتسيها الخلافة في نظريته السياسية : الخلافة من حيث هي الشكل الأنسب الذي تكون به الكلمة موحدة والسيوف مجتمعة، وهو ما يمكن أن يتحقق حتى مع وجود الحجر على الخليفة والمستبد بالأمر دونه. فما دامت الأمور تسير وفقاً لأحكام العدل والدين، وما دامت الكلمة مجتمعة في الأمة فإن وظيفة الخليفة تكون قائمة، وهو ما يعني بصريح

(96) الأحكام السلطانية، ص. 16.

القول أن الخليفة هو الشخص الذي تتحقق به وحوله وحدة الدولة عندما تستطيع سلطته أن تدافع عن شرعيتها إلى أبعد الحدود، كما أنه هو نفسه يصبح مجلبة الفرقة والاختلاف عندما تفقد سلطته كل إمكانية في الدفاع عن تلك الشرعية. يؤكد هذا المعنى في نظرنا اللهجة المعتدلة التي يدعو بها الفقيه الشافعي الأمة إلى نصرة الإمام الواقع في الأسر فالأمر لا يتعلق "بحماسة صوفية" أو بواجب ديني، وأن الأمة لا تفقد شرعية وجودها بفقدان ذلك الإمام بقدر ما تفقدها عندما تضيع الخلافة من حيث هي مؤسسة شرعية. والذي ينصب عليه اهتمام الماوردي - بشكل يتوافق مع خطه الفكري كله - هو طبيعة الواقع السياسي الذي يفقد فيه الخليفة خلافته، ومن ثَمّ فإن الفقيه الشافعي لا يظهر تعلقاً لا متناهياً بشخص الخليفة في ذاته، بل إنه ليمكن القول أكثر من ذلك بأنه سرعان ما يتنصل من ذلك الإمام عندما تفقد سلطته كل دلالة، وحتى لا يعود في الإمكان إضفاء ولو ظل من الشرعية على خلافته، وهكذا ينتقل مباشرة إلى مناقشة المقتضيات العملية التي يفرضها ذلك الواقع الجديد، فيشرع لمسألة «استئناف الاختيار» ويناقش شرعية عهد الإمام التي تكون كذلك عندما يكون العهد قبل وقوع الخليفة في الأسر أو قبل فقدان كل أمل في استخلاصه منه، أما إذا كان ذلك العهد والخليفة في الأسر، فالماوردي يقطع بصريح القول بأنه «عهد باطل، لأنه عهد بعد خروجه من الإمامة فلم يصح منه عهد»[97].

نفس النتائج تقريباً ننتهي إليها من مناقشة موقف الماوردي الغامض من مسألة ولاية العهد ذاتها. نحن قد رأينا في الفصل المتعلق بالتاريخ كمصدر تشريعي كيف أن الفقيه الشافعي يحكم بأن إمامة العهد تكون جائزة جواز إمامة الاختيار متى اكتملت للعهد شروطه القانونية، والفقيه الشافعي يعلل ذلك الجواز بكونه «مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته»[98]. كذلك

(97) الأحكام السلطانية، ص 16.

(98) نفسه، ص. 7. وانظر أيضاً الفصل الثالث من هذا الكتاب.

نجد أن الماوردي الذي يجوز للخليفة أن يعهد بالأمر إلى خلف يختاره من بعده يجعل له حقاً جديداً هو ترتيب ولاية العهد في أكثر من شخص واحد وبالضبط في ثلاثة أشخاص. غير أن الملاحظ مع ذلك هو أن الفقيه الشافعي يظل بصدد ولاية العهد أقل وضوحاً وصراحة في الموقف من معاصره الأندلسي ابن حزم الذي يقطع في الأمر بصورة حاسمة[99] وتلك مسألة تساعد - في نظرنا - على إلقاء أضواء كاشفة أخرى على مسألة السلطة الواحدة القوية كضمانة لاستمرارية الدولة وكضمانة فعلية لقيامها واستقرارها أولاً.

إذا كان موقف الماوردي من مسألة ولاية العهد يوصف بالغموض عند أكثر من دارس[100] وإذا كانت التقنينات الفقهية الكثيرة والتحفظات القانونية تعمل على تكثيف ذلك الغموض، وإذا كان الفقيه يفضل استعراض المذاهب المختلفة من المسألة على الإدلاء برأي قاطع صريح، وهو ما صنعه بصدد قضايا مماثلة وما نجد له تفسيراً في ضوء الواقع الذي شهد كتابة الأحكام السلطانية، فإن القراءة النقدية التي ندعو إليها تسمح باستخلاص موقف محدد. ونحن نقترح من أجل ذلك أن نتأمل الكيفية التي يعرض بها ويناقش المواقف المختلفة، فلا نقترح معالجة ولاية العهد من حيث هي كذلك فحسب، وإنما ندعو إلى تأمل الدلالة التي تتخذها تلك التولية بالنسبة للجماعة الإسلامية، بالنسبة للدولة ذاتها، بالنسبة لجهة مؤلف "الأحكام السلطانية"، ثم إن فهم المشروع السياسي في كليته - وكما نتصوره ماثلاً عند الماوردي - والانتباه إلى الواقع السياسي الذي كتب الماوردي فيه يساعدنا على إجلاء كل هذا الغموض، في الوقت الذي يساعدنا على استكمال الصورة الحقيقية التي تتخذها نظرية الخلافة في فكر الرجل السياسي.

يقول أبو الحسن بعد الكلام عن جواز انعقاد الإمامة بعهد : «فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها. فإذا تعين

(99) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل والأهواء، مطبعة محمد علي، 1964، ص. 9-10.
(100) أنظر على سبيل المثال حازم طالب مشتاق، في مقالته المشار إليها سابقاً.

له الاجتهاد في واحد نظر فيه : فإن لم يكن ولداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار، ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضى منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا يكن، فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضى أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار لبيعته شرط. والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيه أنفذ»[101].

والواضح من النص أن الماوردي يجعل اختيار الخليفة لرجل من بعده والعهد إليه بالأمر أمراً يدخل في حقوق الخلافة ذاتها، بل إن الفقيه الشافعي لا يجعل لأهل الاختيار دوراً عملياً في الحالة التي لا يكون فيها ذلك الرجل المختار والداً ولا ولداً وإنه ليحتج في ذلك بمثل قوي من التاريخ المشرع الكامل، تاريخ الخلفاء الراشدين وبذلك يقطع للخليفة بحق مطلق يجعل سلطته تمتد - من الناحية الشرعية - إلى أقصى حدود الإمكان فتجاوز الحاضر نحو المستقبل، وتلزم الجيل المقبل كما تلزم الجيل الحاضر. غير أن الحسم في الأمر بهذه الكيفية البسيطة يكون دائماً متعذراً عند المفكر الأشعري فثمة الوجه الآخر للعملة. هنالك القاعدة المتبعة التي تجعل من ولاية العهد أمراً يتعلق بالأبناء خاصة، لا بالأباعد كما يتحدث الماوردي في هذه النقطة، فتلك حالات بلغ من شذوذها أنها لم تكن تتجاوز في تاريخ الإسلام حالات شديدة الندرة. ما الأمر عندما يكون الذي يعهد إليه بالأمر من صلب الخليفة ذاته أو من قرابته ؟ يجيبنا الماوردي على النحو التالي : «وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب. أحدها لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له لأن ذلك

(101) الأحكام السلطانية، ص. 7.

منه تزكية له تجري مجرى الشهادة وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا لولد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة عليه بما جبل من الميل إليه. والمذهب الثاني يجوز أن ينفرد بعقدها لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم، فغلب حكم المنصب على حكم النسب ولم يجعل للتهمة طريقاً على أمانته ولا سبيلاً إلى معارضته وصار فيها كعهده بها إلى غير ولده ووالده (...). والمذهب الثالث أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده، لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد (...). فأما عقدها لأخيه ومن قاربه من عصبته ومناسبيه فكعقدها للبعداء الأجانب في جواز تفرده بها»[102].

هل اكتفاء الماوردي بعرض المواقف الثلاثة المختلفة دون اتخاذ موقف محدد منها أو تبني أحدها يجعلنا نحكم بأنه لم يكن للفقيه الشافعي رأي محدد أو أن موقفه هو من الغموض بحيث أنه لا يسمح للباحث الخروج بنتيجة أيّاً كان نوعها ؟ أم إن الماوردي لم يكن يدرك ما ينبني عن موقف "الحياد" هذا من خطورة بالنسبة لنظريته في الخلافة، وما يحدثه من ثغرة بالنسبة لمشروعه السياسي كله ؟ وإذا كان المفكر يسند إلى الخليفة كل ما ذكرنا من سلطات وكان يربط استقرار الدولة الإسلامية واستمراريتها باستقرار الخلافة وقوتها فما باله يحجم عن اتخاذ موقف صريح من مسألة جوهرية تتعلق بتلك الخلافة وترتبط بتلك الدولة ؟ وكيف لا ينتبه إلى ضرورة التشريع لها بلغة فقهية واضحة وبألفاظ قانونية صارمة ترفع كل التباس ؟

نعتقد أن الإجابة عن هذه التساؤلات والرد على كل الاعتراضات المماثلة التي تؤدي إليها قراءة الماوردي تقوم أساساً في استحضار دائم لمشروع الماوردي السياسي كما يخطط له وكما يجعل من الأحكام السلطانية برنامجاً عملياً لتطبيقه، كما

(102) المرجع نفسه، ص. 8.

أن الإجابة تكمن في فهم ذلك المشروع في علاقته بالظرف السياسي الذي كتب المؤلف فيه. وأول ما نود التذكير به مرة أخرى هو أن الماوردي قد كان قارئاً ذكياً لتاريخ الإسلام، كما تشهد بذلك مخطوطة "نصيحة الملوك" وكان ملاحظاً ممتازاً الواقع الذي عاش فيه، كما تشهد بذلك "الأحكام" و"النصيحة" معاً وكان أيضاً مشاركاً عملياً في تكييف وتغيير ذلك الواقع كما نعتقد أننا نعلم. وإذا تذكرنا حديث الماوردي عن الابن الذي يخلف مؤسس المملكة في تأمله للتاريخ البشري[103] وربطنا ذلك الحديث على الخصوص بما كان ينتج من مشاكل عويصة عن تولية العهد للأبناء الصغار في تاريخ الدولة العباسية، وعن تحكم السلاطين البويهيين في تولية من يعهد الخليفة إليهم، وتحكمهم في عزلهم أيضاً فإننا ندرك مغزى ذلك الحديث، ونستشف من خلاله موقف الماوردي الذي لا يريد الإعلان عنه في "الأحكام السلطانية" بصورة واضحة.

إذا رجعنا إلى تاريخ الإسلام مرة أخرى، وإلى تاريخ الخلفاء العباسيين خاصة، فإنه يكون في إمكاننا أن نستنتج أن ما أصبحت عليه الخلافة أمرين اثنين يسترعيان الاهتمام. أولهما أن الخليفة العباسي، في استشعاره للخطر الذي يتهدد حياته، أو تحت ضغط من طرف هذا الأمير أو ذاك من البويهيين كان كثيراً ما يعمد إلى تولية طفل صغير على العهد، بل إن ذلك الطفل لم يكن في بعض الحالات سوى رضيع لم يشب بعد عن الطوق[104]. والذي حدث فعلاً في ذلك التاريخ هو أن الأحكام والعقود كانت تستصدر باسم أطفال صغار، وأن الأمراء البويهيين وغيرهم كانوا يكسبون إرادتهم وقوانينهم صبغة الشرعية السياسية بذلك، وبالتالي فإن عقوداً عديدة من تاريخ الإسلام كانت تفتقر إلى الشرعية

---

(103) أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(104) أنظر على سبيل المثال : ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، أو حسن إبراهيم في الجزء الثالث من : **تاريخ الإسلام...**، - وقد سبقت الإشارة إليهما آنفاً - على كل حال ربما كان ذلك الواقع هو «القاعدة» المتبعة منذ حلول البويهيين في بغداد.

الدينية، ولم يعد في إمكان "الخلافة" أن تحقق الأهداف الرئيسية التي كان الفقهاء يتحمسون للدفاع عنها من أجل ذلك. وثاني هذين الأمرين هو أن ولاية العهد تلك التي كانت ورقة ضغط يفاوض بها أولئك الأمراء، قد فقدت كل طبيعة قانونية بالتدريج وفقدت معها قرارات الخليفة. كل طبيعة جدية تبعاً لذلك السبب. لم يكن من النادر في تاريخ الخلفاء العباسيين أن نجد ولاية العهد تسند إلى أشخاص عديدين بكيفية سرية، ولم يكن من النادر أن نجد أن هذا الخليفة أو ذلك يعلن هذا الابن أو الأخ القريب ولياً للعهد، ثم يزيله من تلك الولاية زمناً يسيراً بعد ذلك، تماماً بحسب ما تشاء أهواء من يستنجد بهم، أو بحسب ما يرغب فيه الأقوى من الأمراء المتنافسين[105]. وبالجملة فإن الخلافة تفقد بذلك واحداً من الحقوق الأساسية التي يرى الماوردي أنها لها، كما أن وجود الخلافة من حيث هي نظام تحفظ به الأمة مجتمعة يفقد كل دلالة، وبالتالي فإن الخلافة تصبح مؤسسة صورية يكون أكبر المستفيدين منها هم أكثر الناس ابتعاداً عنها وأبعدهم اكتساباً للشرعية. وإذن نستطيع القول بأن الماوردي بدفاعه عن "العهد" في تولية العهد إنما يدافع عن وجود الخلافة ذاتها، وهو يجعل من مركز الخلافة نظاماً لحفظ الدولة أكثر مما يجعل منها سلطة مطلقة في يد الخليفة. هكذا نقرأ له : «وليس للإمام المولى عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله، وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه لأنه مستخلف لهم في حق نفسه فجاز له عزلهم، ومستخلف لولي عهده في حق المسلمين فلم يكن له عزله كما لم يكن لأهل الاختيار عزل من بايعوه ما لم يتغير حاله»[106]. كما نقرأ له : «وإذا خلع الخليفة نفسه انتقلت إلى ولي عهده وقام خلعه مقام موته»[107]. ونقرأ أيضاً : «ولو أراد ولي العهد قبل موت الخليفة

---

(105) كذلك لا نعدم أمثلة تاريخية على ذلك: أنظر - بالإضافة إلى المرجعين السابقين : محمد جمال الدين سرور في : **"تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الخامس الهجري"**، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المرجع أيضاً.

(106) **الأحكام السلطانية**، ص. 8.

(107) **المرجع نفسه**، ص. 9.

أن يرد ما إليه من ولاية العهد إلى غيره لم يجز لأن الخلافة لا تستقر له إلا بعد موت المستخلف»[108]. كل هذه نصوص تسير - كما نلاحظ - في نفس الاتجاه. فإذا لم يكن للخليفة أن يعزل من عهد إليه بالعهد، فذاك أمر يتعلق بمجموع المسلمين ولا يتعلق بشخص الخليفة وحده، وكان العهد منه يلزمه إلزام أهل الاختيار بعدم التنكر لمبايعته، وإذا لم يكن لولي العهد أن ينعزل عن الخلافة والخليفة لا يزال بعد حياً، وإذا كانت الخلافة تفضي إلى ولي العهد إذا عزل الخليفة نفسه بكيفية تلقائية، فإن المشرع يضع في الواقع حداً قانونيا لحالات العزل والتولية المستمرة التي أشرنا إليها، تلك الحالات التي كان البويهيون يسخرونها كورقة ضغط على الخليفة، وبالتالي فإن هذا المشرع يحقق للخلافة، من حيث هي نظام لضمان وحدة الدولة واستمراريتها، ضمانات فقهية لا يكون في الإمكان إبعادها بدون الإطاحة بالنظام السياسي في كليته.

أما الجواب عن موقف الماوردي من تولية العهد للأبناء الصغار فإننا نجد أنه يكون في الإمكان تركيبه على النحو التالي: «ويعتبر شروط الإمامة في المولى من وقت العهد إليه وإن كان صغيراً أو فاسقاً وقت العهد وبالغاً عدلاً عند موت المولى، لم تصح خلافته حتى يستأنف أهل الاختيار بيعته»[109]. إن الفقيه الشافعي الذي لا يصرح بأن تولية العهد لأبناء هم دون سن التكليف الشرعي مساوياً في ذلك تلك التولية بتولية الفاسقين، يجعل البلوغ والعدل شرطين لتلك التولية. ولتوضيح موقفه بصورة أكثر دقة يجعل صحة التولية مرتبطة باستئناف البيعة، ومن ثم فهو يصيب بحديثه هذا عصفورين بحجر واحد : هو من جهة أولى يشعرنا - ضمنياً - بأن ذلك العهد غير جائز، ما دام البلوغ والعدل يصبحان شرطين محددين عند التولية. وهو من جهة ثانية يكسب أهل الاختيار سلطة أكثر امتداداً عندما يتعلق الأمر بحالة تمس الجماعة الإسلامية في وجودها السياسي،

---

(108) المرجع نفسه والصفحة.

(109) الأحكام، ص 8.

ويجعل المسؤولية الكاملة ترجع إليهم، وتلك دلالة "استئناف البيعة". وإذا أردنا تحديداً أفضل لطبيعة تلك المسؤولية وشرحاً أدق للكيفية التي يتم بها ذلك الاستئناف، فإننا نفترض أن الفقيه الشافعي سيحيلنا على حديثه عن "حكم الوقت" وعن الحالات التي تستدعي خروج أهل الاختيار لانتخاب خليفة للأمة، وبالتالي فإن الماوردي يفضل الحسم في هذه المسألة الخطيرة باتخاذ طريق ملتوية من التقنينات والتشريعات الفقهية تكسب مشروعه السياسي ضمانات قانونية أوفر وأشد تماسكاً وصلابة.

إن تشريعات الماوردي لأحكام الخلافة ولإمارة الاستيلاء خاصة، وتشريعه لأحكام ولاية العهد والإلزام الضمني والصريح اللذين لا يكون للخليفة معهما الحق في الرجوع عن عهد يعهد به إلى الشخص الذي يختاره، وتتوافر فيه الشروط الشرعية للانتخاب. وحديثه عن الأحوال التي تسقط فيها الخلافة، وعن حكم الوقت، كل هذه تشكل عناصر أساسية لفكرة سخر الماوردي فكره وعمله للدفاع عنها : «وحدة السلطة شرط وضمانة لاستقرار الدولة - وما هو أهم - لاستمراريتها».

عند الماوردي مشروع سياسي متكامل الأنحاء، وفي "الأحكام السلطانية" خاصة، تخطيط للمشروع بكيفية فذة ذكية تأتي فيها المفاهيم السياسية على نحو من التراتب والتداخل بحيث أن فهم الجزء لا يتأتى إلا من خلال فهم متكامل للكل، وفهم الكل لا يكون ممكناً إلا متى تجاوزنا الفهم السلبي لكتابة الفقيه الشافعي ؛ فليس كتاب "الأحكام السلطانية" دائرة معارف إدارية أو فقهية يمكن للقارئ أن يعثر فيها عما يرغب فيه من تعاريف من خلال فحص سريع لفهرست الموضوعات أو من قراءة تجزيئية للكتاب. بعد أن بحث الماوردي عن السند المنطقي والحجة الشرعية للدولة الإسلامية من التاريخ المشرع، أي من التاريخ الإسلامي، أراد أن يجد لتلك الدولة المبرر الشرعي الذي يحفظ لها وجودها

ويحقق لها استقرارها واستمراريتها كدولة تحفظ بها وحدة الدين ووحدة الكلمة، وقد وجد أن ذلك النمط من الوجود السياسي لا يمكن أن يتأتى لا لدولة تكون الخلافة نواتها المركزية، أي إن الدولة الإسلامية في التصور الماوردي لها لا يمكن أن تكون إلا دولة للخلافة. ولكن ذلك المبرر الشرعي لا يمكن أن يتحقق إلا متى كانت السلطة في الدولة واحدة موحدة، وإذا كان الواقع السياسي يجعل تحقق ذلك التصور النظري أمراً متعذراً أحياناً، فإن ذلك التعذر لا يعني الاستحالة، وأنه ليكون في إمكان المشرع السياسي أن يجتهد بحيث تكون نظريته مستوعبة لإمكانات عديدة، وأن المشرع ليعمل على فتح باب الاجتهاد على كل حال. ومن ثَمّ فإننا لا نستطيع أن نأخذ ما يذهب إليه مؤلف "الأحكام السلطانية" من تفريعات شديدة وما يسهب فيه من تفصيلات فقهية على أنه إسراف نظري تكون كل شواهد الواقع السياسي الذي كتب فيه تكذيب مستمر له، بل على العكس من ذلك أن الفهم الذكي لذلك الواقع، والتوفر على تمثل عقلاني للتاريخ الإسلامي، وتوفر صاحبه على مشروع سياسي متكامل، هو ما حذا بالماوردي إلى اتباع المنهج الذي كتب به، ومن ثَمّ فإن ملاحظة هاملتون جب «والحق أن ميزة كتابه الكبرى تتجلى في هذين المظهرين: في ابتعاده عن التأمل المحض، وفي تطبيقه للنظريات الفقهية المأثورة على واقع عصره»[110] هي في الواقع تصوير جيد لطبيعة الكتاب، وإن كنا لا نشاطر المؤرخ الفذ كل وجهات نظره وكنا نخالفه في الكثير منها.

(110) هاملتون جب، **نظرية الماوردي في الخلافة**، ص. 201.

الفصل الخامس

دولة الخلافة

نظرية الخلافة هي نواة الفكر السياسي لأبي الحسن الماوردي، وفهم كل المقتضيات النظرية والعملية لذلك الفكر رجوع وإرجاع إلى تلك النظرية وإلى العناصر المكونة لها، تلك قضية تتخذ بالنسبة لقارئ الماوردي صورة الحقيقة الأولية. فكل حكم من الأحكام الفقهية التي يصدرها الفقيه الشافعي - في ما نعرف له من مؤلفات سياسية - يشعرنا بذلك، وتلك مسألة نعتقد أن الفصول السابقة من هذه الرسالة كانت - مجتمعة - تسعى من أجل توضيحها في أذهاننا، وربما كان هذا هو السبب الذي جعلنا نلاحظ، في غير قليل من الاستغراب، أن المحاولات المختلفة التي تناولت فكر الماوردي السياسي بالدراسة كانت تكتفي بمعالجة هذه النظرية. وبالفعل فإن نظرية الخلافة تحتل في البناء الفكري الذي يقيمه الماوردي مكانة ليس في استطاعتنا أن نتصور كيف أن في إمكانه أن يستقيم بدونها، وأن أي دراسة لا تستهدف فهم تلك النظرية ذاتها ولا تسعى لتوضيح الأسس التي تقوم عليها لهي في اعتبارنا عمل عابث وجهد لا طائل من ورائه. ولكننا نعتقد بالمقابل أن القراءة التي تكتفي بالوقوف عند حدود هذه النظرية لهي قراءة تقع في عدد كبير من الأخطاء التي يكون سوء فهم الغاية التي يهدف إليها فكر الماوردي السياسي في كليته مصدراً لها ويكون منهج الرجل ذاته في الكتابة عاملاً مسؤولاً عنها.

والحديث عن المشروع السياسي الماوردي يجعل الخلافة، تلك المؤسسة التي يجتهد الماوردي في التشريع لحقوقها وواجباتها، والتي تحتل في البناء الذي يقيمه الرجل كل تلك المكانة التي نوافق على أنها لها حقاً، تلك التي نعتبرها نواة

المشروع، لا تمثل سوى مقدمة أو مدخل لفهم المشروع ذاته، وليست سوى وسيلة تستهدف غاية تجاوز نظرية الخلافة من حيث هي كذلك. تفكير الماوردي السياسي تفكير يستهدف التنظير للدولة الإسلامية كما يتصورها هو انطلاقاً من محددات سياسية - مجتمعية ومن مقتضيات نظرية، بلغة فقهية يكون للتشريع العملي فيها السبق على الجدال الكلامي، وأن الكيفية التي خطط بها الفقيه الشافعي لمشروعه في تحديد معنى ودلالة الدولة، هو ما يكسب - في اعتقادنا - كل تلك الأهمية التي تنسب لمؤلفاته وخصوصاً لكتاب "الأحكام السلطانية".
أما إذا تناولنا الماوردي من حيث هو مفكر أشعري وفقيه شافعي يصوغ نظرية في الخلافة فإننا قد نكتشف نوعاً من المغالاة في التقدير الفائق لقيمة هذه النظرية ذاتها. لقد تناول مسألة الإمامة، في وقت واحد وبلغة واحدة تقريباً، جماعة من كبار المفكرين الأشاعرة الذين ينسب إليهم التراجمة زعامة المذاهب الفقهية التي يمثلونها، والذين ربما كانت لأغلبهم أهمية في تاريخ الفقه الإسلامي تجاوز تلك التي لصاحبنا بكثير[111]. ومتى قارنا نظرية الماوردي في الخلافة بالنظريات التي يصوغها الباقلاني أو البغدادي أو الجويني أو ابن حزم الأندلسي، فإننا لا نكاد نعثر في تلك المقارنة على ما يمكن اعتباره دليلاً على تفوق فذ أو عبقرية فريدة : العناصر الرئيسية واحدة، والمواقف متقاربة والرؤية متشابهة النزعة، بل لعلنا نجد في العناصر التي يطرحها البغدادي مثلاً صراحة في القول ووضوحاً في المقصد لا نجدهما عند أبي الحسن، ربما امتازت صياغة الماوردي بدقة واتزان وبقوة على التفريع الجدلي، ولكن هذه أمور إذا كانت تدل على اختلاف في المنهج والشخصية فإنها لا تقوم بالضرورة دليلاً على اختلاف في الرؤية. ربما وجب أن نقول أكثر من ذلك : إذا كانت نظرية الماوردي في الخلافة تعتبر خلاصة وتركيباً للموقف

(111) أنظر على سبيل المثال، العرض الذي يقدم به عبد العزيز أمين الخانجي لنشره لكتاب الماوردي **"قوانين الوزارة وسياسة الملك"** وقد سبقت الإشارة إليه.

الأشعري، كما عبرنا عن ذلك، فإن المقدمات الضرورية لفهمها والمحاور الكبرى التي تصدر عنها تتوضح عند الباقلاني في "التمهيد" على نحو لا نجده في "الأحكام"، وذلك أمر أرجعناه إلى كون الماوردي أراد مجاوزة الجدل إلى التشريع العملي، ونضيف الآن، أنه أراد مجاوزة التشريع للخلافة، كمؤسسة تكون بها وحدها الدولة ممكنة من الناحية الإسلامية، إلى التشريع لهذه الدولة بكيفية يكون معها فهم البنية الحقوقية للخلافة مدخلاً لفهم طبيعة هذه الدولة، الغاية الرئيسية للمشروع.

بتعبير آخر ومن أجل استقامة المشروع، يمكن القول بأن التأكيد على المعنى التشريعي لتلك الدولة ضرورة ملحة، ودلالة موقف الماوردي كفقيه تقتضي منه أن يشرع الأحكام العملية لقيام الدولة التي يرى - بالفعل - أن الخلافة محورها. لو كان الماوردي متكلماً لاكتفى بالقيام بما قام به معاصره الباقلاني ولوقف عند حدود إثبات أن الخلافة ضرورية، وأن ضرورتها تنبع من سند قوي هو الإجماع، وأنها تكون بطريق واحد صحيح هو الاختيار، ولوقف بالتالي عند العناصر التي وقف عندها معاصروه ولكان تشريعه للخلافة شكلاً آخر من أشكال التنظير لها. ولكن تلك المجاوزة هي ما أكسب عمل الماوردي القيمة التي تدفعنا اليوم - تسعة قرون من بعد - إلى الاهتمام به والتي تجعل من "الأحكام السلطانية" مادة لتأمل لا نعتقد أن إمكانياته الحقيقية قد استنفذت بعد، ومن ثم فهو يشكل بالنسبة للقارئ اليوم مناسبة ثمينة تسمح له بتلقي أجوبة شافية على أسئلة كثيرة يطرحها الفكر السياسي الإسلامي عامة والأشعري خاصة، ولكننا نقول مرة أخرى أن ذلك الأمر لا يتأتى إلا متى تجاوزنا بدورنا تلك النظرة التي لا ترى في "الأحكام السلطانية" إلا نوعاً من دائرة المعارف القانونية والإدارية في الإسلام.

لقد بدا لنا من خلال قراءتنا للماوردي أن تلك القراءة تطرح في البداية سؤالاً عامّاً كبيراً : كيف تكون الدولة ممكنة من الناحية الإسلامية، وكيف يرى

الماوردي، (ومعه الأشاعرة جميعاً) أن الخلافة هي الشكل المعبر عن تلك الدولة ؟ وقد رأينا أن هذا السؤال يعني في عمقه معرفة الأساس الذي تستمد منه هذه الدولة شرعيتها. ورأينا كذلك، من خلال الفصول السابقة، كيف يقوم الماوردي باستخلاص الجواب من تاريخ الإسلام على النحو الذي فهمه به : بوقوفه عند دلالة مبدإ الإجماع، وبفحصه النقدي للتاريخ فحصاً كان هدفه الحقيقي هو الحاضر الذي كتب فيه. ثم رأينا أخيراً كيف أن الأمر لا يتعلق عند الفقيه الشافعي بقيام الدولة، دولة الخلافة، أو بشرعيتها فحسب، ولكنه يجاوز ذلك لكي يصبح متعلقاً بما يحفظ لتلك الدولة الاستمرارية ويحقق فيها وحدة السلطة الضرورية لتلك الاستمرارية، الإشكالية الأساسية في نظرية الماوردي السياسية. ونريد في هذا الفصل أن نتوقف عند بنية هذه الدولة ذاتها وأن نفهم نظامها الداخلي لا من خلال متابعة ساذجة سلبية للفصول التي يتكون منها كتاب "الأحكام السلطانية" - الذي يظل لاعتبارات كثيرة مصدرنا في فهم طبيعة دولة الماوردي[112] - وإنما بواسطة محاولة تركيبية تمكننا من الخروج المؤقت من النسق

(112) أما لما كانت **"الأحكام السلطانية"** المصدر الوحيد في الإجابة عن هذا السؤال، فذلك أمر يكشفه لنا ما بين يدينا من مؤلفاته الأخرى. مخطوطة **"نصيحة الملوك"** التي رجعنا إليها كثيراً في الفصول السابقة لا تسعفنا في هذا الصدد بما يمكن أن يعتد به، ومن اليسير علينا أن نقرر أنها تتخذ بالنسبة لهذه القضية الأساسية قيمة هامشية. و**"أدب الوزير"** يكشف عن مظهر آخر من اهتمامات الماوردي العديدة وصلاته بالحكام والأمراء، إذ هو لا يمثل في عمومه إلا نوعاً من "الأدب السياسي" بما يحفل به من نصائح، ونحن نعلم أن له رسالة مماثلة يوجهها إلى القضاة، وقد يجوز اعتبار هذين العملين بالإضافة إلى أعمال أخرى محتملة - مما يشير إليه التراجمة - داخلين في ما يرى الماوردي أنه مفيد ومكمل لمشروعه الكلي في التنظير للدولة، ولكن الأحكام تظل، وكما تدل على ذلك تسميتها بحق؛ أحكاماً عملية تتعلق بالدولة في بنائها الداخلي، ومقارنة الأحكام بغيرها من المؤلفات المعروفة له تجعلنا نميل إلى الاقتناع بأن ما يريد الفقيه الشافعي أن يعبر عنه يتخذ صورته النهائية في المؤلف الفريد، وعلى كل فإنه سيكون من الجميل والمفيد معاً أن نعثر يوماً، في أحد المؤلفات المجهولة التي يعبر عنها التراجمة بقولهم «وله غير ذلك» على ما يجعلنا نراجع هذا الحكم الذي نصدره الآن، ونراجع حكمنا السابق عن المنهج الذي يأخذ به الماوردي في كتابته السياسية.

ومن تكسير الضرورة الصورية التي يقيدنا بها المنهج الفقهي الذي يأخذ الفقيه الشافعي به. وذلك على نحو ما شرحناه في مقدمة هذه الرسالة.

نحن بهذا المعنى مدعوون إلى ممارسة أفضل للمنهج الذي اتبعناه حتى الآن في قراءة الماوردي لأن هناك تعارضاً بين طبيعة الجواب الذي نريد أن نتوصل إليه كجواب فلسفي ينشد الوحدة في التبدد ويبحث عن الكلي والعام انطلاقاً من الجزئي والخاص، وبين الجواب الذي يرد مبعثراً متشتتاً في فصول "الأحكام السلطانية". وهو بالضبط بين السائل الذي يريد أن يتعرف طبيعة الدولة التي يشرع الكتاب لمؤسساتها وأن يدرك على وجه الخصوص الهدف الذي تسعى إليه كل التشريعات، وبين الفقيه الذي يقول، للدولة الإسلامية كذا من الوظائف، ولكل وظيفة كذا من الولايات، ولكل ولاية أحكام عملية تنظيمية هي هذه التي أقرئك إياها.

سبيلنا إلى استخلاص ما نتوخاه من جواب عن السؤال المتعلق بطبيعة الدولة في تصور الماوردي السياسي لها يفرض علينا أن نقوم بطرح عدد من الأسئلة الصغيرة، أو بالأحرى بتسجيل عدد من الملاحظات التي يقودنا التأمل التراجعي لكتاب "الأحكام السلطانية" إليها خاصة، ولكتابة الفقيه السياسية عامة مع استحضار مستمر للمناخ الفكري الأشعري الذي كان الفقيه يفكر فيه وللظرف السياسي الذي كان يكتب فيه. وإذا كنا نتحدث منذ قليل عن ضرورة الخروج المؤقت عن النسق الذي يقيمه الماوردي فإن ذلك لا يكون إلا بهدف فهم أفضل له.



رأينا من خلال ملاحظتنا على الفكر السياسي الأشعري، الذي يمثل المناخ الذي كان الماوردي يتنفس فيه، ومن خلال تأملنا للتمثل الماوردي الخاص للتاريخ الإسلامي، أو التاريخ المشرع، أن الدولة – دولة الخلافة – تتحدد تحديداً

زمانياً، بمعنى أن لها بداية في الزمان (وإن كان ذلك الزمان في عمقه "لا زمانياً") هي بداية الوحي وظهور النبوة. ينتج عن هذا التحديد أن الخلافة، الشكل الوحيد الممكن إسلامياً للدولة - عند الأشاعرة - يصبح كما يعلق الماوردي على ذلك : «خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». ولكن التحديد "الزماني" يستدعي بطبيعته التحديد "المكاني". وهذا ما يدرك الماوردي أن المشروع السياسي لا يمكن أن يتغافل عنه، بل وأن الفكر لا يستقيم مع عدمه. إذا كانت الدولة الإسلامية تهدف إلى تحقيق الوظيفة النبوية وتسعى إلى ضمان استمراريتها فكأن ذلك الهدف لا يجد تجسيده الفعلي إلا في "جماعة إسلامية" تتنظّم في مؤسسات وتتفاعل في وجود مجتمعي وفي إطار مكاني/ أرضي، بل إن هذا التحديد المكاني هو أساس التنظيم الاقتصادي وعماد التشريع لقوانين الملكية والأرض ولروابط الإنتاج. إذا كانت الدولة الإسلامية تسعى لأن تكون دولة للإنسانية جمعاء، ما دام الأساس الذي يقوم عليه الدين الإسلامي هو كذلك، ومن ثَمّ فإنها تهدف أن تكون شمولية مفتوحة، ومن ثَمّ أيضاً فإنه يتعذر - منطقياً - الحديث عن تحديد مكاني/ جغرافي، فلابد أن تكون لهذه الدولة بداية في المكان مثلما كانت لها بداية في الزمان، ولابد لهذه البداية - المركز، أو البداية - المحور، أن تكون هي ما يرسم للدولة بنيانها الواقعي، ذلك ما يقدمه لنا أبو الحسن الماوردي في "الأحكام السلطانية" بصورة واضحة. يقول في مستهل الباب الرابع عشر (فيما تختلف أحكامه من البلاد) «بلاد الإسلام تنقسم على ثلاثة أقسام: حرم وحجاز وما عداهما». أما الحرم فهو أولاً «مكة وما طاف بها من جوانبها وحده من طريق المدينة» (ص. 141)، وهو ثانياً «ما أطاف بمكة من جوانبها وحده من طريق المدينة» (ص. 147). وللحرم أحكام خاصة «يباين بها سائر البلاد». فالحرم لا يدخل أبداً دون إحرام، والنبي نفسه عندما دخلها ولم يكن حاجاً ولا معتمراً اعتذر عن ذلك باستثناء اختص به «أحلت لي ساعة من نهار لم تحل لأحد بعدي» (ص. 148). ثم إن أهلها لا يحاربون أبداً حتى ولو بغوا، فيما يذهب إلى ذلك

جمهور الفقهاء (ص. 149). كذلك هو الشأن بالنسبة لما بها من طير وشجر. وأخيراً فإنه «ليس لجميع من خالف دين الإسلام من ذمي أو معاهد أن يدخل الحرم مقيماً فيه ولا ماراً به، وهذا مذهب الشافعي رحمه الله وأكثر الفقهاء» (ص. 149).

وأما الحجاز فإنه بدوره «مخصوص من سائر البلاد بأربعة أحكام» أهمها هو كونها تنقسم إلى قسمين «لاختصاص رسول الله ﷺ بفتحها» (ص. 150). أحدهما الصدقات التي أخذها بحقيه، أي خمس الخمس من الفيء والغنائم من جهة أولى، ومن جهة ثانية الصدقات المعلومة العدد (ثمانية، ص 151-153) التي لم تورث لآله من بعده. والقسم الثاني كله «أرض عشر لا خراج عليها لأنها ما بين مغنوم ملك على أهله، أو متروك لمن أسلم عليه وكلا الأمرين معشور لا خراج عليه» (ص. 150-151).

وأما ما عداهما - أي باقي بلاد الإسلام كلها - فيرجع في تشريعه إلى أحد أربعة أنواع : «قسم أسلم عليه أهله فيكون أرض عشر» - قسم : «أحياه المسلمون فيكون بها أحيوه معشوراً» - - وقسم «أحرزه الغانمون عنوة فيكون معشراً» - وقسم أخير : «صولح أهله عليه فيكون فيئاً يوضع عليه الخراج» (ص. 154).

والملاحظة البارزة في هذا التقسيم لأنواع الأرض التي تشكل الكيان المادي لدولة الخلافة هي أن الماوردي يجعلنا أمام تحديد جديد لبلاد الإسلام، تحديد يختلف من أوجه عديدة عن التقسيم الذي يأخذ به المتكلمة، والذي يقول به الفقهاء أيضاً، ولكنه يظل في مرتبة التحديد السلبي لبلاد الإسلام، ما دامت «دار الإسلام» هي كل ما لم يكن "دار كفر"[113]. التحديد الذي يأخذ به الماوردي

---

(113) يعرفها البغدادي على النحو التالي : «كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أصله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي ولم يقهر أهل البدعة = =

تحديد تدفع إليه ضرورة العمل الفقهي، كعمل يستهدف التشريع العملي، المناخ العام والمصادرات الكبرى واحدة عند المتكلمين وعند الفقهاء. دار الإسلام هي البلاد التي تخضع لدعوة الإسلام، هي التي تجد مركزها المكاني في الكعبة وما يطوف بها من البلاد الحرم، ولكن العمل الفقهي لا يمكنه أن يكتفي بهذا التحديد. ما حكم الأرض نفسها في بلاد الإسلام وكيف تحدد قوانين الملكية وروابط الإنتاج فيها ؟ هذا السؤال وجه الماوردي إلى الأخذ بتقسيمات اقتصادية، هي التقسيمات التي كان المفكرون الإسلاميون يأخذون بها من قبل، وكان المتكلمة لا يولونها أدنى أهمية. ولكن الجديد في نظرية الماوردي السياسية هو الطابع التشريعي العملي الذي يأخذ به كفقيه ومنظر للدولة في الإسلام، والنتيجة العملية أن نظريته في الدولة تكتسب طابعاً يميزها عن القالب الجدلي المحض الذي أفرغ فيه المتكلمة الفكرة السياسية زمناً طويلاً، وتلك هي - في اعتقادنا - الدلالة الكبرى التي يتخذها نقل البحث في الخلافة كبحث أصبح عند الماوردي، مقدمة البحث في ما يجاوز الخلافة (أي في الدولة) من الكلام إلى الفقه، أي من الجدل إلى التشريع العملي.

الملاحظة الرئيسية الأولى التي نخرج بها من تأملنا لدولة الخلافة عند الماوردي، هي أن هذه الدولة تعرف عند الفقيه الشافعي تحديداً مكانياً - تشريعياً في الوقت ذاته، هو الأساس النظري الذي يستند إليه في كل التصنيفات الاقتصادية المتعلقة بالأرض، وهو ما يأخذ به في كتابه، ومن ثم يصبح هذا التحديد تخطيطاً أولياً للأفق الذي يشرع فيه لقانون الأرض ولمقتضيات العملية التي تستدعيها طبيعة أشكال الملكية المختلفة لهذه الأرض.

= أهل السنة في دار الإسلام (...) وإذا كان الأمر ضد ما ذكرناه في الدار فهي دار الكفر». (أنظر: البغدادي، **أصول الدين**، مطبعة الدولة، استانبول، ط. 1، 1928، ص. 270).

لنلاحظ الطابع الإيديولوجي السافر الذي يكتسيه التعريف : كل ما لم يكن من أهل السنة والجماعة فهو خارج عن دار الإسلام، أي أن الشيعة في مصر والأزارقة في بعض المناطق من شمال إفريقيا، ينتسبون جميعاً إلى دار الكفر.

أما الملاحظة العامة الثانية، أو العنصر الرئيسي الثاني المتعلق بطبيعة دولة الخلافة، فهو يرجع بدوره إلى قانون الأرض لشكل يكون التشريع العملي معه تنظيماً لأصناف الملكيات المختلفة لهذه الأرض وتنظيماً لأساس العلاقات المجتمعية في هذه الأرض (وإن كانت هذه العلاقات لا تتوضح بالشكل الضروري الكافي للوهلة الأولى على الأقل). إن الماوردي الذي يقدم لنا في الفصل الرابع عشر (والمتعلق بأحكام البلاد المختلفة) التصنيف النظري للأشكال المختلفة التي تخضع لها الأرض في الإسلام، يعمد - بعد أن وضع لنفسه تحديداً مكانياً/ تشريعياً للأرض - إلى التشريع للأحكام العملية التنظيمية التي تتحدد بها أشكال ملكية الأرض. نقول بتعبير آخر: إذا كان موضوع الفصل الرابع عشر هو القيام بالتحديد الأفقي الذي يرسم الخطوط النظرية العامة لقانون الأرض، فإن الفصول 15 و16 و17 المتعلقة بأحكام : الموات، والحمى، والإقطاع تقوم بوضع التحديد العمودي لذلك القانون، أي بالتحديد العملي الواضح له.

نستطيع أن نرجع كل أنواع الأراضي المختلفة التي تدخل في حوزة دولة الخلافة إلى نوعين رئيسيين: العامر والموات وكل منهما يقبل التوزع بدوره في تقسيمات فرعية متعددة ترجع إلى الكيفيات المختلفة لاستغلالها وامتلاكها.

أما الأرض العامر فهي بصفة عامة كل أرض تدر دخلاً معلوماً مصدره تعهد الإنسان لها إما بالزراعة وإما باستخراج ما في باطنها من المعادن، أي تلك التي تلازمها صفة الجهد البشري المبذول فيها والعمل المميز لذلك الجهد. والذي نلاحظه هو أن الشكل القانوني للعامر لا يكون بالنسبة للفقيه الشافعي موضع تشكك، لأن الأصل عنده هو العمارة والشذوذ هو الموات، والذي يحدث فقط أن الأحكام العملية للعامر تختلف باختلاف ثبوت المالك لها (والأمر يستوي عنده أن يكون مسلماً أو ذمياً، ما دامت الضريبة على الأرض هي واحدة في الحالتين : (الخراج) أو عدم ثبوته كما هو الشأن في حال العامر الذي «مات عنه أربابه ولم

يستحق وارث بفرض ولا تعصيب» (ص. 171)، أو ما يصطفيه الإمام لبيت المال.

وأما الأرض الموات فإن تحديد طبيعتها يكون موضع إشكال واختلاف شديد مع مشاهير الفقهاء، بما في ذلك الشافعي نفسه. يرى أبو حنيفة أن الموات هو : «ما بعد من العامر ولم يبلغه الماء»، ويذهب القاضي أبو يوسف إلى أنه: «كل أرض إذا وقف على أدناها من العامر مناد بأعلى صوته لم يسمع أقرب الناس إليها في العامر»، ويعرفها الشافعي بأنها «كل ما لم يكن عامراً ولا حريماً لعامر وإن كان متصلاً بعامر». والماوردي يصف التعريفات الثلاث المقترحة بكونها «تخرج عن المعهود في اتصال العمارات» (ص. 158). ومن ثم فإن الموات عنده هو إما «ما لم يزل مواتاً على قديم الدهر فلم تجر فيه عمارة ولا يثبت عليه ملك (...)» وإما «ما كان عامراً فخرب فصار مواتاً عاطلاً» (ص. 168). والنتيجة العملية لهذا التعريف أن صفة الموات تسقط عن الأرض متى ارتبطت بشرط الإحياء إما بالزراعة والسقي وإما بتشييد الأبنية والمساكن[114]، ولا يستثني من ذلك إلا حالتين اثنتين يخص أحكامهما بفصل مستقل هما حالتا «الحمى والأرفاق»[115]،

(114) يقول الماوردي : «وصفة الإحياء معتبرة بالعرف فيما يراد له الإحياء (...) فإن أراد إحياء الموات للسكنى كان إحياؤه بالبناء والتسقيف، لأنه أول كمال العمارة التي يمكن سكناها. وإن أراد إحياءه للزرع والغرس اعتبر فيه ثلاثة شروط : أحدها جمع التراب المحيط بها حتى يصير حاجزاً بينها وبين غيرها. والثاني سوق الماء إليها إن كانت يبساً وحبسه عنها إن كانت بطائح، لأن إحياء اليبس بسوق الماء إليه وإحياء البطائح بحبس الماء عنها حتى يمكن زرعها وغرسها في الحالين. والثالث حرثها (...)» (ص. 158).

(115) يتعلق الأمر بالباب السادس عشر من الأحكام السلطانية (ص. 164 وما بعدها، في الطبعة التي نعتمدها في هذه الدراسة). يعرف الحمى عند الماوردي بالشكل التالي : «حمى الموات هو المنع من إحيائه أملاكاً ليكون مستبقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي الماشية»، ويقول المؤلف عن الأرفاق «وأما الأرفاق فهو أرفاق الناس بمقاعد الأسواق وأفنية الشوارع وحريم الأمصار ومنازل الأسفار، ويقسم ثلاثة أقسام : قسم يختص الارتفاق فيه بالصحاري والفلوات. وقسم يختص الارفاق فيه بأفنية الأملاك. وقسم يختص بالشوارع والطرقات» (**الأحكام السلطانية**، صفحات. 164-166).

وفي كلتا الحالتين تتدخل سلطة الخلافة لتحديد صفة الحمى أو المنع من الإحياء ، أو ما هو أكثر دقة، لتحديد الجهة المستفيدة من ذلك الحمى، استفادة يمكن أن تشمل سائر أفراد دولة الخلافة بكيفية متساوية (كما هو الشأن مثلاً في الأراضي التي تكون مراعي للمواشي)، كما يمكن أن تكون مقتصرة على فئات معينة منهم.

قانون الأرض يرجع الأرض في دولة الخلافة إلى أحد أنواع العامر والموات كما ذكرنا، وإلى الحمى والأرفاق كشكلين حاسمين من أشكال تدخل الخلافة، ومن ثَمّ فإن التشريع للأشكال المختلفة لاستغلال الأرض يرجع إلى هذين التقسيمين من الناحية المبدئية، ولكن هذا التشريع لا يشمل كل أشكال الاستغلال، ولا يشرح كل أنواع العلاقات المجتمعية في حدود ذلك الاستغلال أو هو على الأقل يستثني منها شكلاً قوياً، فرض نفسه في تاريخ الدولة العباسية كنمط من أنماط الإنتاج المادي وكصيغة قوية من أشكال روابط الإنتاج، ثم إن هذا الشكل قد عرف خطاً سريعاً من التنوع والتطور لم يعد من الممكن معه للمشرع السياسي أن يتغافل عنه، ولم يكن بصفة أخص في مكنة الفقيه الذي تحرك تشريعه المقتضيات العملية أن يتجاوزه دون البث فيه ودون التنظير له - نقصد بشكل استغلال الأرض هذا: الإقطاع كنمط خاص من أنماط الإنتاج المادي في القرن الهجري الخامس وكصيغة سائدة من صيغ الملكية الخاصة للأرض، الوسيلة الأساسية، بل الوحيدة في غالب أحوال الشرق الإسلامي.

لا نريد أن نعرض لأحكام الإقطاع كما يشرحها الماوردي في الفصل السابع عشر[116] ؛ فقد أصبح من المؤكد لنا اليوم أن نظريته في الإقطاع - مثلها في ذلك

---

(116) ويكفي أن يرجع القارئ إلى أحد دراستين سبقت الإشارة إليهما : عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي...** ؛ وكلود كاهن في مقالته عن «تطور الإقطاع...».

والإقطاع عند الماوردي بصفة مجملة على نوعين : إقطاع استغلال (هو غير جائز متى تعلق الأمر بأرض العشر، وهو جائز - بشروط مع ذلك - بالنسبة لأرض الخراج)، وإقطاع التمليك (يجوز - بشروط أيضاً بالنسبة للأرض الموات والإحياء يأتي في مقدمة تلك الشروط - وهو مثقل بالشروط بالنسبة للأرض العامر).

مثل نظريته في الخلافة - أصبحت معروفة متداولة، وأن كثيراً من دارسي تاريخ الإسلام الاجتماعي والاقتصادي قد شملوها بعناية خاصة. الذي يعنينا من أمر أحكام الإقطاع هو ما كان متعلقاً منها بما يمكننا من الاقتراب من تعريف أفضل لطبيعة الدولة التي يكون الإقطاع من المؤسسات البارزة فيها، ومن ثَمّ فإننا نفضل الاكتفاء بالملاحظات الآتية:

1 - الماوردي يجتهد لكي يجد للإقطاع مبرراً نظرياً ليس فقط من التاريخ المشرع وحده، وإنما من طبيعة الفائدة التي يمكن أن تجنى منه. فهو أولاً يذكر أن الخليفة عثمان بن عفان قد أقطع أرضاً «لأنه رأى إقطاعها أوفر لغلتها من تعطلها (...) فتوفرت غلتها حتى بلغت على ما قيل خمسين ألف ألف درهم فكان منها صلاته وعطاياه» (ص. 170). والمقصود بهذا الرقم الضخم أن الأرض المقطعة ترجع في بعض الأحيان بفوائد عملية. وهو ثانياً - ومن أجل تأكيد هذه الغاية - يربط الإقطاع بشرط ضروري له هو شرط الإحياء «فمن خصه الإمام به، وصار بالإقطاع أحق الناس به لم يستقر ملكه عليه قبل الإحياء فإن شرع في إحيائه صار بكامل الإحياء مالكاً له، وإن أمسك عن إحيائه كان أحق به يداً، وإن لم يصر ملكاً ثم روعي إمساكه عن إحيائه فإن كان لعذر ظاهر لم يعترض عليه فيه. وإن كان غير معذور (...) على مذهب الشافعي أن تأجيله لا يلزم وإنما المعتبر فيه القدرة على إحيائه. فإذا أمضى عليه زمان يقدر على إحيائه فيه قيل له: إما أن تحييه فيقر في يدك، وإما أن ترفع يدك عنه ليعود إلى حاله قبل إقطاعه» (ص. 169). بل إن الماوردي يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يقرر على لسان الشافعي - كما يحبذ أن يفعل في كل مرة يتحرج فيها من إظهار موقفه الصريح - أن «محييه أحق به من مستقطعه» (ص. 169)، أي أن الذي يحيي أرضاً مواتاً هو أحق باستغلالها من الشخص الذي يقطعه الخليفة إياها دون أن يقوم بإحيائها.

2 - إن الإقطاع - في الحالات التي يكون فيها مستوفياً لشروطه القانونية - يكون لمدة معلومة يحددها عقد ضمني بين الخليفة وبين المقطع، كما تحددها محض

إرادة الخليفة التي يكون لسلطته حق استرجاع ما يقطعه متى عَنَّ له ذلك (ص. 173) ومن ثَمَّ فإن الإقطاع لا يعني التمليك، وإن الذي «يستقطعه مدة حياته ثم لعقبه وورثته بعد موته، فهذا إقطاع باطل، لأنه قد خرج بهذا الإقطاع من حقوق بيت المال إلى الأملاك الموروثة» (ص. 174). حقيقة أن الأمر يتعلق في هذا التحديد بإقطاع الاستغلال، وهو من حيث طبيعته غير إقطاع التمليك، ولكن من العبث أن نحاول العثور في أحكام إقطاع التمليك عن صورة صريحة يكون الإقطاع فيها تمليكاً يحتفظ به صاحبه طيلة حياته ويحق له أن يتصرف فيه بالبيع والتوريث. وإذا فحصنا الحالات التي يعددها الماوردي في إقطاع التمليك فإننا نجد أنها تخرج أحياناً عن معنى التقطيع ذاته، مثل ذلك "إقطاع الإجارة" كما فعل عثمان بن عفان عندما اشترط على الرجل الذي أقطعه أن يأخذ منه حق الفيء (ص. 170) والأنواع الأخرى التي يشير إليها ترجع إلى "العطايا" أو"الصلات"، ولكنها في كل الأحوال تخرج من حكم الإقطاع.

3 - ولكن السؤال الأكثر أهمية بالنسبة لتنظيم الدولة الإسلامية، العلاقات المادية بين الأفراد فيها، هو ذلك الذي يتعلق بالفئة المستفيدة من الإقطاع، ما دام الإقطاع نمطاً اقتصادياً سائداً في مجتمع القرن الخامس الإسلامي. لقد عودنا الماوردي في كتابته أن الجواب عن الأسئلة الكبيرة لا يكون عنده صريحاً ولا مباشراً وإنما هو يغله بقيود قانونية ويحجبه بتفريعات فقهية شديدة التنوع، ولكن ما يفاجئنا به في هذه النقطة بالذات هو أن الأمر عنده يختلف، وأن تشريع الماوردي لأحكام الإقطاع - هو في ذاته - واضح بَيِّن، وأن الجواب واضح بَيِّن بالنسبة للجهة المستفيدة من الإقطاع.

لِكَي يجيب الماوردي عن السؤال : من هم أحق الناس بالإقطاع في الدولة الإسلامية؟ يعمد إلى نوع من الإثبات غير المباشر، إلى الإثبات بالسلب، وذلك عندما يتساءل أولاً : من هم الذين لا ينبغي لهم أن يقطعوا، ولماذا ؟

- إنهم أولاً : «أهل المصالح ممن ليس لهم رزق مفروض فلا يصح أن يقطعه على الإطلاق، وإن جاز أن يعطاه من مال الخراج لأنه من فضل أهل الفيء لا من فرضه، وما يعطى له إنما هو من صلات المصالح» (ص. 172).

- وهم ثانياً : «من يرتزق على عمل غير مستديم كعمال المصالح وجباة الخراج فالإقطاع بأرزاقهم لا يصح (...) ومن يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الجعالة، وهم الناظرون في أعمال البر التي يصح التطوع لها» (ص. 173-174).

- ثم أن هناك حالة ثالثة يتردد الماوردي في البث في شأنها، وإن كان تحفظه يجعلنا نميل إلى اعتبارها منعاً ضمنياً عند الفقيه الشافعي : «من يرتزق على عمل مستديم ويجري رزقه مجرى الإجارة وهو من لا يصح نظره إلا بولاية وتقليد: مثل القضاة والحكام وكتاب الدواوين، فيجوز أن يقطعوا بأرزاقهم خراج سنة واحدة...» (ص. 174).

والنتيجة العملية التي ينتهي إليها الماوردي من تعداده لمختلف الحالات التي يشملها المنع من الإقطاع، أو التي يكون الإقطاع فيها محط تحفظات وقيود، هي أن : «مرتزقة أهل الفيء وفرضية الديوان، وهم الجيش، هم أخص الناس بجواز الإقطاع لأن لهم أرزاقاً مقدرة إليهم مصرف الاستحقاق، لأنها تعويض عما أرصدوا نفوسهم له من حماية البيضة والذب عن الحريم» (ص. 172)، يعني ذلك بكيفية أخرى، أن أحق الناس بالإقطاع في دولة الخلافة، أي أولئك الذين يرجع إليهم في نهاية الأمر حق السيطرة على الأرض، وسيلة الإنتاج الرئيسية في العصر الوسيط هم الجيش في نظر صاحب "الأحكام السلطانية" - وبذلك فإنه يصبح للجيش كفئة متميزة، أي كجهة مستفيدة من الإقطاع، الحق في المراقبة والسيطرة على الوسائل الأساسية للإنتاج الاقتصادي، ومن ثَمّ فإن تكييف وتشكيل الوجود الاجتماعي للجماعة الإسلامية سيرجع إليهم، كوضع يحفظ لهم

الحق الكامل في السيطرة المطلقة وهكذا يقدم لنا الماوردي بهذا النص برهاناً كافياً يغنينا عن البحث الطويل المضني حول الكيفية التي يكون التنظير السياسي يهدف في أساسه إلى تقديم المبرر الشرعي لواقع راهن - وواقع الشرق الإسلامي، وفي مركز الخلافة العباسية بالذات، هو واقع استحال فيه الإقطاع، في مفهومه الإسلامي الأول إلى إقطاع تمليك عسكري بعيد عن المفهوم الأصلي له، ليصبح إذلال واستغلال للجماهير العريضة في الدولة العباسية، بما في ذلك الخلافة العباسية نفسها، مؤدياً بذلك إلى الانحطاط الاقتصادي والاندحار الفكري (الذي سيكون تقهقر الفكر العقلاني وانتشار الفكر الانهزامي أكبر شاهد عليه)، وبالتالي سيكون عاملاً قوياً في نقل المجتمع الإسلامي في الشرق العربي من مرحلة "الحضارة والازدهار" إلى عهد "الانحطاط والانكماش".

أما الملاحظة الرئيسية الثالثة والأخيرة، فهي تتعلق بالكيفية التي يحل بها الماوردي في نظريته مشكل التنظيم الاجتماعي للفئات والشعوب والأجناس المختلفة التي كانت تدخل في دولة الخلافة، دون أن تستطيع هذه الدولة أن تقضي على مظاهر التنافر التي كانت تتهددها في وحدتها بصفة مستمرة. ولعل أول ما يسترعي الانتباه في نظرية الماوردي هو أن دولة الخلافة التي يشرع لها الماوردي هي - بالضرورة - دولة تمايز فئوي واضح تفرضه بنية المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس، كما تفرضه المقتضيات العملية لنظرية الماوردي في الدولة متى اعتبرناها في كليتها. إذا لم تكن فصول "الأحكام السلطانية" تعرض لكل مظاهر التقسيم الفئوي، فهي تشير إلى أهم أشكاله على الأقل، وفي استطاعتنا أن نتبين منها - بشكل أخص - نموذجين بارزين، يرجع كل منهما في أساسه إلى ما يمس دولة الخلافة في وجودها، ونقصد بهما من جهة أولى الأحكام التشريعية المتعلقة بولاية «النقابة على الأنساب الشريفة»، ومن جهة ثانية الأحكام التنظيمية المتعلقة بديوان الجيش.

من بين الواجبات العديدة التي يفرضها الماوردي على النقيب تستوقفنا الواجبات التالية : «حفظ أنسابهم من داخل فيها وليس منها أو خارج عنها وهو منها، فيلزمه حفظ الخارج منها كما يلزمه حفظ الداخل فيها ليكون النسب محفوظاً على صحته معزواً إلى جهته (...) معرفة من ولد منهم من ذكر أو أنثى فيثبته ومعرفة من مات منهم فيذكره حتى لا يضيع نسب المولود إن لم يثبته ولا يدعي نسب الميت غيره إن لم يذكره (...) أن ينزههم عن المكاسب الدنيئة ويمنعهم من المطالب الخبيثة حتى لا يستقل منهم مبتذل ولا يستضام منهم متذلل (...) أن ينوب عنهم في المطالبة بحقوقهم العامة في سهم ذوي القربى والفيء والغنيمة الذي لا يختص به أحدهم حتى يقسم بينهم بحسب ما أوجبه الله تعالى لهم (...) مراعاة وقوفهم بحفظ أصولها وتنمية فروعها...» (ص. 83-84).

وإذا انتبهنا بعد ذلك إلى كون الولاية على النقابة تكون في بعض الحالات من العمومية والشمول بحيث إنها تشمل عمل القاضي الذي يفض المنازعات، والمحتسب الذي يرجع إليه أمر الآداب العامة، فإننا نستطيع القول إن الماوردي يشرع أحكاماً تنظيمية تعمل على تحقيق كل ما من شأنه أن يحقق نوعاً من العزلة، أو من الوجود المستقل في حظيرة دولة الخلافة لفئة اجتماعية يميزها "شرف نسبها"، وإذا انتبهنا بصفة أخص إلى أن المقصود بذوي الأنساب الشريفة هم بالضبط الطالبيون والعباسيون فإننا نستطيع أن نجد لهذا التشريع - على نحو ما يفعله الفقيه الشافعي - مبرراً من طبيعة دولة الخلافة، كما يفهمها، ومبرراً أقوى من طبيعة الوجود الاجتماعي في الفترة التي كان الماوردي شاهداً عليها ومنظراً لها.

كان الطالبيون من بين كل آل البيت يعتبرون مصدر إزعاج جدي في كثير من الأحيان بالنسبة للخلافة العباسية في بغداد، وخاصة في الفترات التي كان الصراع بين أهل السنة وبين الشيعة يعرف رجحاناً واضحاً لصالح هؤلاء

الأخيرين، ومن ثَمّ نفهم كيف كان تعيين هذا الشخص أو ذاك على رأس نقابة الطالبيين يدخل في مقدمة الشروط التي كان الأمراء البويهيون يملونها على الخليفة العباسي كعلامة قوية على الوجود الفعلي لسلطاتهم القوية، ثم كيف أصبح الاختيار الحر الذي يقوم به الخليفة في تعيين من يريد له أن يكون نقيباً يعتبر عند المؤرخين من مظاهر انتعاش الخلافة العباسية[117]. وبالجملة فقد كان تعيين نقيب الطالبيين والجهة التي تفرض ذلك التعيين ترمومتراً يكشف عن مستوى علاقات الجذب والصراع الخفي على السيطرة بين الخليفة العباسي وبين السلطان البويهي. وما كان يحدث أيضاً هو أن نقابة الطالبيين تسند في الغالب إلى شخصيات لها ثقلها في تاريخ الدعوة الشيعية وتحظى في النفوس بهيبة وتقدير فائقين من لدن فئات الشعب الإسلامي العريضة في بغداد وفي خارجها على السواء. حقيقة أن الهاشميين كانوا يحظون بدورهم بعناية كبرى من الخليفة العباسي ومن الأمراء البويهيين معاً. «يقدمون في تولي مناصب مشرفة يصيبون منها المال بلا مراقبة ولا مراجعة ضمير (...) كما كان الذي يحج بالناس في كل عام رجلاً من بني هاشم، وهذه مهمة يصيب من يقوم بها شيئاً كثيراً، وكانت لا تخرج من يد الهاشميين»[118]. بالإضافة إلى الرواتب الخاصة والصلات والجرايات التي كانت تغدق عليه بكيفيات متفاوتة في تاريخ العباسيين، ولكن الذين استطاعوا أن يلعبوا أدواراً كبيراً في تاريخ الحركات المناوئة للحكم العباسي، واستطاعوا إلى حدود بعيدة أن يحتضنوا التشيع - كحركة سياسية معارضة - هم الطالبيون وحدهم، وهو الأمر الذي أدركه بدرجة كبيرة من الوعي الخلفاء العباسيين والبويهيين على السواء.

---

(117) هذا ما يذهب إليه - على سبيل المثال - هنري لاوست في دراسته عن «**فكر الماوردي وعمله السياسيين...**». (مرجع سبقت الإشارة إليه)، عندما يرى في تعيين الخليفة القادر نقيباً للطالبيين، وفي رفضه لاقتراح البويهيين علامة على الانتعاش النسبي للخلافة العباسية. (أنظر ص. 64 وما بعدها).

(118) آدم ميتز، **الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري** (مرجع سبقت الإشارة إليه)، ج. 1، ص. 284-285.

إن التذكير بهذه المعطيات التاريخية والإيديولوجية يجعلنا ندرك - على نحو أفضل من الفهم - الأهمية السياسية القصوى التي يكتسيها عزل الطالبيين كفئة اجتماعية متمايزة مع إعزاء ذلك العزل إلى مبررات دينية واهية وإلى تعليلات تاريخية يقسر الماوردي التاريخ المشرع معها على تأييد تلك المبررات، على نحو ما يفعله في الفصل الثامن عشر المتعلق بوضع الديوان وأحكامه[119]. لقد اكتسب العباسيون - من خلال تاريخ صراعهم على السلطة مع الشيعة على اختلاف فرقها - نوعاً من الوعي الإيديولوجي الحاد، جعلهم يكتشفون أن القيام بنوع من "التحييد" السياسي للطالبيين، بواسطة الإغراء بالهبات والصلات والأرزاق الثابتة، في الوقت الذي يؤكدون فيه القيمة الدينية التي يتمتعون بها كأسباط لعلي ابن أبي طالب، أن القيام بعمل من هذا النوع سيجعل التشييع يفرغ من محتواه السياسي، وتستحيل معه الحركات الشيعية إلى تنظيمات تخريبية تسعى إلى ضرب وحدة الجماعة الإسلامية في أساس الإجماع الشرعي الذي يقوم عليه. ثم إن الماوردي كمفكر سياسي له مشروعه النظري يلتقي بالضرورة مع أهداف الخلفاء العباسيين، دون أن يكون في الوقت ذاته داعية إيديولوجية سافراً كما هو الشأن بالنسبة للبغدادي مثلاً، يعتبر أنه بتشريعه على نحو ما يفعله في فصل ولاية النقابة يحل من جهة أولى مشكلة التنظيم الفئوي الذي يرى أن بنية دولة الخلافة تطرحه، كدولة تضم أجناساً وشعوباً مختلفة من العرب والأتراك والفرس، وذلك ما يشعرنا به في نهاية الفصل الثامن عندما يقول و«هكذا القول في ولايات زعماء العشائر وولاة القبائل المنفردين بالولايات على عشائرهم وقبائلهم» (ص. 86). وهو ما يرجع إلى التأكيد عليه بإلحاح في مستهل حديثه عن «وضع الديوان وذكر أحكامه»، ثم إنه يجد بذلك، من جهة ثانية، حلاً سياسياً عملياً للأساس الذي يقوم عليه التشيع كحركة تتهدد الدولة السنية في كيانها، ومن ثَمّ أيضاً فإن قارئ

---

(119) أنظر على الخصوص الصفحات 175-177 من **الأحكام السلطانية**.

"الأحكام السلطانية" يجد لفصل النقابة على ذوي الأنساب (والذي كان الهدف العملي منه الطالبيين وحدهم دون العباسيين) مبرراً نظرياً قوياً في البناء السياسي الذي يشيده أبو الحسن الماوردي.

لقد تبين لنا من خلال الملاحظة الثانية العامة، مدى الأهمية الاقتصادية التي كان الجيش يلعبها في الدولة العباسية كفئة متميزة يرجع إليها وحدها حق الاستئثار بالمزايا الواسعة التي يخولها الإقطاع، ومن ثَمّ تبين لنا كيف كانوا يسيطرون سيطرة شبه مطلقة على الأراضي الزراعية الكبيرة. وإذا أضفنا إلى ذلك تذكيراً أساسياً بأن صفة الجيش كانت تشمل بالدرجة الأولى الأمراء والسلاطين البويهيين ثم السلاجقة بعد ذلك، أي أولئك الحلفاء - الأعداء الذين فرضوا أنفسهم على الخلافة العباسية، فإننا ندرك الأهمية التي يتخذها التشريع لهم في النظرية الماوردية كفئة اجتماعية تلعب دوراً حاسماً في الدولة التي ينظر لها.

نقرأ لأبي الحسن الماوردي في حديثه عن ديوان الجيش: «فأما القسم الأول فيما يختص بالجيش من إثبات وعطاء، فإثباتهم في الديوان معتبر بثلاثة شروط أحدها الوصف الذي يجوز به إثباتهم. والثاني السبب الذي يستحق به ترتيبهم. والثالث المال الذي يقدر بها عطاؤهم (...). وأما ترتيبهم في الديوان إذا أثبتوا فيه فمعتبر من وجهين أحدهما عام والآخر خاص. فأما العام فهو ترتيب القبائل والأجناس حتى تتميز كل قبيلة عن غيرها، وكل جنس عمن خالفه فلا يجمع فيه بين المختلفين ولا يفرق فيه بين المتفقين لكون دعوة الديوان على نسق واحد معروف النسب (...) وإذا كان هكذا لم يخل ما لهم من أن يكونوا عرباً أو عجماً، فإن كانوا عرباً تجمعهم أنساب وتفرق بينهم أنساب ترتب قبائلهم بالقربى من رسول الله ﷺ، كما فعل عمر رضي الله عنه حين دونهم. (...) وإن كانوا عجماً لا يجتمعون على نسب فالذي يجمعهم عند فقد النسب أمران: إما أجناس وإما بلاد. فالمتميزون بالأجناس كالترك والهند، ثم يتميز الترك أجناساً. والمتميزون بالبلاد

كالديلم والجبل، ثم يتميز الديلم بلداناً والجبل بلداناً. وإذا تميزوا بالأجناس أو البلدان: فإن كانت لهم سابقة في الإسلام ترتبوا عليها في الديوان، وإن لم تكن لهم ترتبوا بالقرب من ولي الأمر، فإن تساووا فبالسبق إلى طاعته (...). وأما تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية حتى يستغنى بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه : أحدها عدد من يعوله من الذراري والمالك والثاني عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر، والثالث الموضع الذي يحله في الغلاء والرخص فيقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامه كله» (ص. 179-181).

ومن تأملنا للشروط الثلاثة التي تختص بها أحكام ديوان الجيش، وللكيفية التي يعرض بها لتلك الشروط على الخصوص تستوقفنا ملاحظتان اثنتان.

1 - يدعو الماوردي إلى ضرورة الأخذ بترتيب ضروري في إثبات الجيش في الديوان المتعلق به. يرجع هذا الترتيب إلى اعتبار العرب وغير العرب. أما العرب فيكون قطب الترتيب فيهم القرابة من النبي ﷺ، ثم اتباع التصنيف الذي يأخذ به العرب أنفسهم من حيث القبيلة والفخذ والعمارة إلخ... وأما العجم، أو غير العرب، فيرتبون على أساس البلاد التي ينتمون إليها، وعلى أساس الأجناس التي يرجعون إليها من حيث إنهم ترك وهند، ديلم وجبل - ولكن هذا الترتيب لا يكون في واقع الفكرة السياسية عند الفقيه الشافعي سوى ترتيب هامشي شرفي أو هو ممهد للترتيب في الاستحقاق الذي لا يكون في نهاية الأمر إلا على أساس «القرب من ولي الأمر» (و) «والسبق إلى طاعته». هذا الترتيب الفعلي عند الماوردي يرجع في اعتبارنا إلى أمرين اثنين. أولهما أن الجيش في عهد الماوردي، أو البويهيين بتعبير أكثر صراحة ومباشرية، كانوا من حيث المبدأ يعلنون ولاءهم «لولي الأمر» وكانوا أيضاً - «على طريقتهم» - يتسابقون إلى طاعته، ومن ثَمّ فإن الماوردي بصياغته هذا يكسب الحظوة والامتيازات التي كان البويهيون يتمتعون بها مبرراً نظرياً قوياً. وثانيهما أن الماوردي يؤكد بتشريعه هذا أن الامتيازات التي

تكون للجيش (سواء كانوا من البويهيين أو غيرهم من القبائل التي لم يعد في إمكان الخلافة الاستغناء عنها) يرجع الاعتبار القانوني فيها إلى التسليم بشرعية الخلافة وإلى الالتزام بطاعتها والدفاع عنها من حيث هي تمثل الشكل الأنسب لصورة الدولة في الإسلام وتلك هي اللازمة التي يرجع الفقيه الشافعي إلى تكرارها باستمرار في كل عنصر من عناصر نظريته السياسية.

2 - يقدر الماوردي عطاء الجيش بما يحقق لهم الكفاية، ويفسر الكفاية مباشرة بأنها تتحدد مبدئياً بما «يستغنى بها عن مادة تقطعه عن حماية البيضة» وذلك بأن تؤخذ بعين الاعتبار ثلاثة اعتبارات. أولها بحسب عدد من يعوله من المماليك والذرار، وثانيهما بحسب عدد من يرتبط به من الخيل (أي من الرجال، ومن ثَمّ يتوضح أن المقصود بالجيش في التشريع كله، هم قادة الجيش الكبار)، والثالث بحسب غلاء أو رخص المكان الذي يوجد به. أي أن الماوردي يرى من الناحية المبدئية، ضرورة تمتع الجند بامتيازات خاصة، هي التي ترجع إلى شرط الكفاية.

على أن المشكلة الحقيقية لم تكن أبداً تلك التي تتعلق بالكفاية، فنحن قد تبين لنا أن حق الإقطاع الذي يرجعه الماوردي إلى الجند وحدهم، وواقع الوجود الاجتماعي في القرنين الرابع والخامس للهجرة قد جعل من الجند فئة متميزة من حيث مستوى المعيشة الفائق الذي كانت تحظى به وحدها. المشكلة الحقيقية عكس ذلك تماماً في فكر الماوردي، لأنها ترجع عنده إلى ضرورة اعتبار أن هنالك حد أقصى لتلك الامتيازات، وأنه ليس لهذه الفئة مع ذلك أن تنتهي إلى السيطرة النهائية والمطلقة على كل مصادر الإنتاج في دولة الخلافة بكيفية تصبح معها تلك الدولة غير ذات موضوع، ومن ثَمَّ فإن شرط الكفاية - مهما يبدو لنا من تفوق يحققه توفره للجند - كما يشرحه الماوردي، لم يكن في واقع الفترة التي عاصرها سوى شرط شديد الخجل والتواضع.

يحدثنا الأستاذ عبد العزيز الدوري في دراسته الرائعة عن "تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري" أن «رواتب الجند زادت كثيراً في الفترة البويهية، ولا يمكن اعتبار نقص رواتب الموظفين المدنيين دليلاً على تنقيص الرواتب عامة»[120]. ويذكر في مكان آخر أن «رواتب الجند في الفترة البويهية قد زادت بالنسبة للفترة السابقة. فإذا قيست رواتبهم سنة 317 هـ، وجدنا الزيادة تتراوح بين 40 % و400 %»[121] - في الوقت الذي تكشف لنا فيه دراسته أن دخل الخليفة نفسه، ودخل الوزراء والموظفين المدنيين عامة عرف انخفاضاً شديداً. بل إن ما يؤكده الأستاذ الدوري أكثر من ذلك هو أن الأمر لم يكن مقتصراً على الرواتب التي تدفع من بيت المال، ولا حتى على الإقطاع على نحو ما يشرحه الماوردي مثلاً. وإنما هو امتد ليشمل في إحدى الحالات أراضي الوقف ذاتها[122]، أي تلك تكون مقصورة على المشاريع الدينية والخيرية، ويقرر أن الإقطاع اتجه لكي يصبح ببساطة «البديل العادي للعطاء»[123]. كما أن الأستاذ الدوري يوضح لنا أن هذا الوضع الممتاز الذي فرضه الجند على واقع الوجود الاجتماعي للعراق هو ما أدى - بكيفية مباشرة - إلى استحالة الإقطاع كنمط اقتصادي من أنماط الإنتاج (كانت له ضوابطه على كل حال) إلى صيغة جديدة شرسة، أحدثت تصدعاً هائلاً وسريعاً في الإنتاج الاقتصادي العام، هي الإقطاع العسكري. من بين الأمثلة العديدة التي يستدل بها على ذلك تستوقفنا هذه الشهادة المليئة بالدلالات كما ينقلها عن ابن مسكويه :

(120) عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي...**، ص. 246.

(121) عبد العزيز الدوري، **المرجع السابق**، ص. 248.

(122) المرجع نفسه، ص. 44.

(123) المرجع نفسه، ص. 45.

«وفي المناطق التي خصصت لرؤساء الديلم، كان هؤلاء يتصرفون وكأنها ملك خاص بهم يتمتعون به طيلة حياتهم، واستمر ذلك حتى زمن عضد الدولة الذي فرض سلطته في الإقطاعات الكبيرة وحقق جباية الضرائب اللازمة»[124].

وإذن، في هذا الواقع الاجتماعي الذي كان الماوردي معاصراً له وعارفاً ذكياً بأسبابه الخفية، كان لابد له من التحديد الكافي لطبيعة الامتيازات التي كان قادة الجند يفرضونها في ذلك الواقع. لقد أدرك الماوردي أن الستار يوشك أن يسدل على الفصل الاختتامي من اللعبة التي كان البويهيون يقومون بها، ولكنه - وهو الرجل الذي قام بالسفارات الخطيرة التي سبقت الإشارة إليها[125] - كان يدرك أيضاً أن واقع الخلافة كان يستلزم حلول قوة عسكرية جديدة إن لم تكن تلك القوة ممثلة في السلاجقة. كما كان يستشعر ذلك - بل ويمهد له - فقد تكون ممثلة في أشخاص الغزنويين أو غيرهم، حيث لم يعد في الإمكان الفرار من قدوم قوة عسكرية. ومن ثَمّ فإن البث النظري في الأمر يتخذ بالنسبة للمشروع السياسي صورة الضرورة الحيوية.



ثلاث ملاحظات أساسية إذن، وثلاث عناصر قوية بارزة في نظرية الماوردي في دولة الخلافة تستوقفنا ونحن نتأمل الكيفية التي تتحدد بها طبيعة هذه الدولة والمنحى الذي يسير عليه الفقيه الشافعي في تشريعه لها.

دولة الخلافة تتخذ تحديداً «مكانياً - تشريعياً» بالمعنى الذي قلنا عنه بأن التحديد يرسم التخطيط الأولي الأفقي الذي ينبغي أن يتم فيه - من الناحية المبدئية - التشريع لقانون الأرض وللأشكال المختلفة للسيطرة عليها. ثم إن هذه الدولة تتحدد ثانية تحديداً عمودياً، بالمعنى الذي رأينا أنه يشرع لقانون الأرض

(124) راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة «المفكر السياسي والظرف التاريخي».
(125) Henri Laoust, *La pensée et l'action politiques d'Almawardi*, *op. cit.*, p. 12.

والمقتضيات العملية التي يستدعيها ذلك القانون، كما أن دولة الخلافة تتحدد من جهة الجهات التي تستفيد من التشريع للأرض وقسمتها. وأخيراً فإن دولة الخلافة تستدعي - بطبيعة بنيتها - تقسيماً فئوياً للأفراد الذين يجسدون تلك الدولة بوجودهم المجتمعي، وهي تحرص على الخصوص على تقديم الأسباب المختلفة التي تبرر ذلك التقسيم.

هذه الملاحظات الثلاث تحدد العناصر الرئيسية المحورية التي يسمح إدراك العلاقات الضرورية التي تقوم بينها من استخلاص جواب كلي موحد عن سؤالنا الرئيسي المتعلق بطبيعة الدولة، دولة الخلافة. لقد ذكرنا عند مستهل هذا الفصل أن الهدف الذي تصدى الماوردي لتحقيقه لا يقوم في مجرد تقديم نظرية في الخلافة، حتى ولو كانت تلك النظرية من العمق على النحو الذي نجدها عليه، بل ولو كانت نواة الفكرة السياسية عنده. إن الهدف عند الفقيه الشافعي يتجاوز التنظير للخلافة من حيث هي كذلك، ليكون تنظيراً وتشريعاً عملياً للدولة التي تكون الخلافة هي العلامة عليها، ومن ثَمَّ فإن تقديم نظرية شاملة في الدولة يشكل الغاية التي يسعى إليها المشروع السياسي. ومتى كان الأمر على هذا النحو، (أي الآن ونحن أمام ما نسمح لأنفسنا باعتباره عناصر أساسية في نظرية الدولة) فإن سؤالاً ضرورياً يفرض نفسه علينا كقارئين للماوردي يسعون لإدراك الصلة الموجودة أو المنعدمة بين الفكر السياسي للرجل وبين الواقع الذي كتب فيه بإلحاح شديد : ما القيمة الفعلية للنظرية التي يقدمها لنا الماوردي في الدولة، دولة الخلافة ؟ ما القيمة الفعلية لكل هذا البناء النظري الذي يجتهد الفقيه الشافعي في إقامته وكيف يمكن أن نحكم بالنجاح أو بالإخفاق على المشروع السياسي عنده من خلال النظرية التي يقوم المشروع من أجلها ؟ يعني السؤال في معناه الأول معرفة القيمة الفعلية للنظرية بشكل يسمح لنا أن نصدر عليها حكماً عاماً بفهم الواقع الذي وضعت فيه أو بعدم فهمه، بفهم الموقف الذي يصدر عنه الفقيه الشافعي في تقويمه لذلك الواقع ومعرفة ما إذا كان التشريع السياسي بالتالي

يسعى إلى تبرير ذلك الواقع أو هو بالأحرى يهدف إلى انتقاده، ومن ثَمّ فهو يدعو إلى تغييره. كما أن السؤال يعني، في معناه الثاني، معرفة ما إذا كانت نظرية الدولة هذه تأتي في استجابة مع كل معطيات الفكرة السياسية عند الماوردي، أم أنها تكشف على الأصح عن مظاهر تنافر وتناقض فيها.

لقد كانت نظرية الماوردي في الخلافة مثار انتقادات عديدة وجيهة وقفنا عندها وناقشناها مطولاً في الفصل السابق، كما رأينا أن تلك الانتقادات تكاد تلتقي كلها عند نقطة واحدة تجمع بينها : إن هناك بون شاسع بين الواقع السياسي الذي عاصره الماوردي وكتب فيه، وبين الكيفية المثالية التي كان يشرع بها لدولة لا وجود فعلي لها إلا في فكر الماوردي وحده، ومن ثَمّ فإن نظريته ترجع إلى الكتابة "الاطوبية" أكثر من انتمائها للتشريع السياسي العملي. والواقع أن هذه الانتقادات تتمثل أمامنا بكيفية أشد قوة وأكثر إلحاحاً ونحن مدعوون إلى الخروج بأحكام تقويمية حول نظرية الدولة، ومن ثَمّ حول فكر الماوردي السياسي في كليته، بل إنها كانت ماثلة عندنا على أنحاء صريحة آناً وضمنية آناً آخر ونحن نتأمل عناصر تلك النظرية الثلاث. أول أمر نرى ضرورة التأكيد عليه والرجوع إليه هو طبيعة الواقع السياسي المضطرب، الغامض الذي كان الماوردي شاهداً يهدف إلى إدخال العقل فيه محل الفوضى، وإلى إحلال النظام مكان التشتت والاضطراب، وهذا يعني أنه كانت للفقيه الشافعي أطروحته الخاصة به على نحو ما حاولنا شرحه، بكيفية مجملة، في الفصل الأول، وبكيفيات مسهبة في الفصول اللاحقة عليها. لقد كانت تلك الأطروحة تلتقي بالفعل مع القضية العباسية، ونحن نعلم أن الماوردي التزم العمل بمعطيات "البيان القادري" وقام، من ثَمّ، على خدمة تلك القضية بالوظيفة وبالسفارة وبالتأليف على الخصوص، ولكن الماوردي لم يهبط مع ذلك إلى مستوى الداعية السافر الذي يسخر قلمه وسلاحه النظري لخدمة الخلفاء العباسيين على نحو ما فعل صاحب "الفرق بين الفرق"، وهو الموقف الذي أكسب النظرية السياسية كل تلك القيمة النظرية والتشريعية التي يعترف الدارسون والمؤرخون بها.

مرة ثانية نرجع إلى الانتقادات التي قوبلت بها نظرية الماوردي في الخلافة من قبل الدارسين اليوم، وخصوصاً بالشكل الذي يصوغها به بروكلمان والذي لا يرى في النظرية إلا تصوراً مثالياً للدولة في الإسلام، تأتي كل شهادات التاريخ لتكذيبه. لقد بدا لنا في كل الأفكار التي يطرحها الفقيه الشافعي - أن الأمر يتعلق على عكس ما يذهب إليه بروكلمان بمفكر غاص بفكره في الواقع الذي عاش فيه حتى الأعماق، وأن الهموم العملية كانت تطغى في نظريته على المشاكل النظرية الوحيدة بكيفية يكون الأجدى معها أن نوجه للنظرية انتقادات من نوع آخر، انتقادات يكون الماوردي بموجبها مفكراً سعى إلى تقديم كل المبررات النظرية لإضفاء صفة الشرعية والمعقولية على واقع سياسي لم يكن كذلك على الإطلاق. ذلك ما نعتقد أن الفصل السابق (بالإضافة إلى هذا الفصل) قد ساهما في إبرازه بشكل كاف وواضح معاً ويكفي في ذلك أن نستحضر في أذهاننا الكيفية التي كان الماوردي يبرر بها الحضور البويهي في الخلافة العباسية وهو يشرع لأحكام إمارة الاستيلاء وأن الأمر ليضطرب عند الرجل اضطراباً شديداً وهو يفسر معنى الضرورة والمكنة، ومعنى المصالح العامة والمصالح الخاصة. ويكفي أيضاً أن نرجع ثانية إلى المنحى التبريري الذي يسوغ به للجند الاستئثار بالخيرات الوافرة التي يخولها لهم حق التمتع بالإقطاع، وإلى التشريع الذي يخول به للخليفة الحق في عزل الطالبين - كفئة خطيرة مناوئة - كما تكشف لنا ذلك قراءة الفصل الثامن من "الأحكام السلطانية". كان الهم الأساسي عند الماوردي - على عكس ما تتصوره قراءتنا الساذجة والسريعة له - منصباً على الحاضر الذي كان يعيشه ونحن قد تبينا أن الغرض من الرجوع إلى التاريخ عنده ومن فحصه النقدي له على الخصوص هو ذلك الحاضر بالذات، وتلك طريقة مفضلة عند كل المفكرين الإسلاميين في العصر الوسيط عموماً. هذا العنصر الأخير بالذات هو ما يجعلنا نرى في الماوردي مفكراً لا يمكن النظر إليه في اعتبار واحد مع البغدادي مثلاً، ومن ثَمَّ أتى إلحاحنا على صفة «المشروع السياسي» عند الرجل.

إذا كنا نستبعد عن نظرية الماوردي في الدولة الطابع "النظري المحض" الذي يريد بروكلمان أن يسمها به، في الوقت الذي نؤكد فيه على وجود الحدود الفاصلة بين كتابته وبين تلك التي قام بها مفكر مثل البغدادي، وكنا بالأحرى نؤكد على الطابع الفكري المميز لمشروع الماوردي، فكيف يتأتى لنا أن نقوم نظرية الفقيه الشافعي في الدولة على ضوء ذلك المشروع، وعلى ضوء الواقع الذي خطط فيه ذلك المشروع ؟

1 - إن نظرية الدولة، كما يصوغها أبو الحسن الماوردي، تستجيب مع مشروعه السياسي استجابات متفاوتة بحسب ما يتعلق الأمر بهذه النقطة أو بتلك. هنالك استجابة مبدئية كاملة من حيث التأكيد الدائم بأن الشكل الوحيد الممكن للدولة إسلامياً هو دولة الخلافة، أي الدولة التي تكون فيها الخلافة هي المصدر النظري التشريعي لجميع الحقوق والواجبات. إلى الخليفة يرجع أمر السلطات المختلفة في حظيرة الدولة، بل إن الولايات في صورها المختلفة - حتى عندما تكون الولاية قهراً واستيلاء - ليست سوى نيابات عن الخلافة بأشكال مختلفة. ثم إن الخلافة - في أغلب الأحوال - هي المصدر التشريعي لامتلاك الأرض واستغلالها، أي للسيطرة أو عدمها على الوسيلة الأساسية للإنتاج. والخلافة أخيراً هي الهيئة القضائية والتنفيذية العليا التي يرجع إليها شأن البث فيما يكون موضع نزاع بين الأفراد المتواجدين في الدولة. في كلمة واحدة يريد الماوردي للخلافة في مشروعه أن تكون بمثابة مركز محوري في دائرة تكون الدولة ذاتها هي أطرافها. وإذن فهنالك اتساق وانسجام تامين - من الناحية النظرية - بين نظرية الدولة وبين المشروع السياسي. ولكن هنالك بالمقابل استجابات متعثرة مضطربة يقسر الماوردي معها عدداً من النقط على الاستجابة معها لغاية المشروع. من ذلك على الخصوص اقتناع الماوردي الشخصي بأن هذه الدولة نفسها في حاجة مستمرة إلى قوة عسكرية تستند إليها، وتخليص الدولة من السيطرة البويهية

لم يكن يعني إمكانية التخلص من عناصر "أجنبية" عن تلك الدولة، وهو الأمر الذي بدا لنا أن الرجل أدركه إدراكاً واعياً. من الناحية المبدئية أيضاً، تكون للسلطات الواسعة، التي يخولها الفقيه الشافعي للخليفة هي ما يضمن لتلك الدولة قيامها أولاً واستمراريتها ثانياً، ولكن الحديث عن تنظيم العلاقات الفعلية بين القوة العسكرية "الدخيلة" التي لا يمكن الاستغناء عنها، وبين الخلافة أي بين الجند وبين الخلفاء على نحو أدق، يسلب الخلافة العديد من السلطات الفعلية وذلك عندما يتعلق الأمر بقانون الأرض عموماً، ذلك القانون الذي يخول للجند الحق الأول في الإقطاع، ومن ثَمّ السيطرة الفعلية على أراضي واسعة وما يستتبعه ذلك من التحكم في رقاب الآلاف العديدة من العمال الزراعيين ومن الفلاحين الصغار أيّاً كانت التبريرات التي يقدمها لذلك الواقع.

وإذن، بغض النظر عن الأحكام المختلفة التي يمكن أن نصدرها على نظرية الدولة عند الماوردي (ومن ثَمّ مشروعه السياسي) فنحن بصفة مجملة أمام تماسك وانسجام نظريين بين المشروع وبين النظرية العامة في الدولة. وأن الانتقادات التي عرضنا لها لا تمس كيان هذا الانسجام ذاته، وإن كانت ترصد بعض المظاهر لصعوبته في بعض الأحيان.

2 – عندما نتساءل عن العلاقة بين النظرية العامة للدولة، كما يُقَدِّمُها لنا الماوردي، وبين الواقع الذي كتبت فيه فإنه يتعين علينا أن نقيم الاعتبار لعدد من المعطيات. هناك بالفعل منحى تبريري واضح لذلك الواقع السيء، والماوردي يظل في تشريعه مقيداً، أساساً. بضرورة ذلك التبرير وذلك قضية واضحة، فهي الجواب في نظرنا على انتقادات بروكلمان وسوفاجيه وغيرهما. ولكن ذلك التبرير لم يكن مع ذلك مطلقاً وشاملاً، ما دمنا نكشف في جنباته عن مواقف انتقادية لا يمكن التغافل عن أهميتها، ونحن نحبذ الاكتفاء بالرجوع ثانية إلى موقف

الماوردي من شرط الكفاية الضروري لأرزاق الجند وعطاياهم. إن شرط الكفاية، كما يفهمه الفقيه الشافعي وكما يحدده في لغة فقهية واضحة يكشف لنا عن النقد وقد مس أساس العلاقات المادية في الوجود المجتمعي لدولة القرن الخامس الهجري، نقصد بذلك قد مس مبدأ الاستئثار بخيرات الأرض وبامتلاكها، وأن التأمل لطبيعة الإقطاع العسكري - كما فرضه البويهيون - بل ولطبيعة الحياة الاقتصادية كلها في تلك الحقبة يدرك مدى أهمية وعمق ذلك النقد، وتلك إحدى الإيجابيات الكبرى في فكر الماوردي. ربما وجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك في تبين ملامح ذلك النقد ونحن بصدد الحديث عن الإقطاع، كنمط من أنماط الإنتاج وكشكل من أشكال السيطرة على الأرض. في الفصل المتعلق بأحكام الإقطاع جملة صغيرة ولكن مضامينها قوية متى انتبهنا إليها في أعماقها : يقول أبو الحسن على لسان الشافعي «إن محييه أحق به من مستقطعه». أي أن الذي يحيي أرضاً مواتاً هو أحق بها من الشخص الذي يقطعه الخليفة إياها، أو بتعبير مباشر : هو أحق بها من الشخص الذي يستقطعها لنفسه بحد السيف، كما يصنع البويهيون، وأن له الحق الكامل في ذلك ما دام الماوردي نفسه يستهل الفصل المتعلق بإحياء الموات بجملة فاصلة «من أحيا مواتاً ملكه بإذن الإمام وبغير إذنه» (ص. 158) أي أن الأصل في امتلاك الأرض يعود إلى العمل بها وإلى القوى العاملة فيها. والماوردي الذي عودنا كثيراً على التلميح في العديد من تشريعاته الخطيرة يضيف مباشرة : «وقال أبو حنيفة لا يجوز إحياؤها إلا بإذن الإمام لقول النبي عليه الصلاة والسلام : ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه - وفي قول النبي ﷺ: من أحيا أرضاً مواتاً فهي له دليل على أن ملك الموات معتبر بالإحياء دون إذن الإمام» (نفس الصفحة)، أي أنه يفضل الأخذ بالحديث الثاني على العمل بالحديث الذي يحتج به أبو حنيفة. إن المقصود بالإمام هنا هو السلطة

الشرعية وقد وجدت نفسها مقسورة على أن تكون ذريعة نظرية يستخدمها السلاطين البويهيون وغيرهم. ومتى لم يكن في إمكان الفقيه الشافعي أن يجاهر بالنقد فإن اعتبار أن هنالك معايير وحدوداً للكفاية، والتأكيد على الأصل في الامتلاك يكون في عمقه عملاً انتقادياً لواقع كان في حاجة ماسة إلى المبرر الشرعي وذلك اختبار عسير لإخلاص أو عدم إخلاص المفكر السياسي للمشروع الذي يدعو إليه وللقضية التي يدافع عنها.

إن الشمولية المطلقة في التشريع تظل عند المشرع السياسي، أياً كان المنهج الذي يأخذ به هذا المشرع، قاعدة يرتكن إليها وهدفاً نهائياً يسعى إليه، ولكن القراءة الواعية تعلمنا أن الأساس في التشريع يظل دائماً هو اللحظة التاريخية التي يكتب المفكر فيها. قد يكون لأبي الحسن الماوردي الحق الكامل في ادعاء الشمولية المطلقة في التشريع، واعتبار أن نظريته تصلح للوجود السياسي في الإسلام في كل زمان وفي كل مكان، ولكن لنا الحق الكامل بدورنا في اعتبار النظرية ومناقشتها بالنسبة للواقع الخاص الذي كتبت فيه. إن الأمر لا يخلو في بعض الأحايين من الخروج بالقراءة المماثلة بإيجابيات ؛ أي من مبادئ يمكن أن تؤخذ على وجهها الشمولي، ولكنه لا يكون كذلك بكيفية مطلقة وشاملة، لأن ذلك الأخذ يوقع في الخطإ وفي التضليل أحايين أخرى عديدة ونحن نريد أن نجتنب الوقوع في الخطأ وفي التضليل عندما نتجنب الأخذ بالشمولية المطلقة التي يدعو إليها أبو الحسن الماوردي في نظريته العامة في الدولة، دولة الخلافة، دولة الوجود السياسي في الإسلام في القرن الخامس الهجري.

خاتمة

نعتقد أن متابعتنا لكتابة الماوردي السياسية، على نحو ما قمنا به في الفصول السابقة، تسمح لنا بتأكيد جديد لملاحظتين اثنتين أبديناهما عند بداية حديثنا عن الفقيه الشافعي وجعلنا منها موجهاً لنا في فهم تفكيره السياسي.

1 - إن الماوردي لا يكتفي بصياغة نظرية في الخلافة السنية هي التي يقضي الرأي الشائع باعتبارها النظرية الأشعرية الرسمية، كما أن "الأحكام السلطانية" ليست، بالمقابل، دائرة معارف إسلامية قانونية وفقهية تشتمل على تعريفات وتقنينات للقضاء والمظالم، والحسبة والجزية والخراج والفيء والإقطاع : أي لتلك المفاهيم التي تقوم الحياة الاقتصادية والإدارية والقانونية في الإسلام على أساسها، وإنما هناك علاقة وطيدة بين نظرية الخلافة وبين هذه التقنينات المختلفة لمؤسسات الدولة الإسلامية. ذلك أن الماوردي منظر سياسي يشرع للدولة كما يفهمها أحكاماً عملية دقيقة يأتي فيها التشريع نتيجة ضرورية لموقف سياسي تَمَّ تحديده من قبل.

2 - يعني الحكم السابق في عمقه أن الماوردي يمثل في تاريخ التفكير السياسي في الإسلام مرحلة متميزة عن المراحل السابقة عليها واللاحقة عليها على السواء. في تاريخ الإسلام كله سؤال واحد وثابت نسبياً، هو ذلك الذي يتعلق بالتنظيم السياسي في الإسلام، وبطبيعة الحكم المناسب لذلك التنظيم، أي بمعنى الدولة الإسلامية بصفة مجملة. مرحلة الماوردي متميزة عن المراحل السابقة عليها لأن البحث السياسي عرف مع الفكر الأشعري الإطار الفكري الذي أمكنه أن يوحد بين مواقف جمعت معارضة الموقف الشيعي بينها تحولاً انتقل هذا البحث بموجبه من الجدل إلى التشريع، أي من الكلام إلى الفقه. والماوردي يظل - في المحاور الكبرى التي يرتد تفكيره السياسي إليها - مفكراً

أشعرياً متميزاً. أشعري لأنه يصدر عن المصادرات العامة لذلك الفكر : القول بوجوب الإمامة، واعتبار الشرع مدركاً لذلك الوجوب والعقل تأكيد له. والقول بالاختيار، في مقابل الوصية التي يأخذ الشيعة بها في تعيين الإمام. والأخذ بالإجماع، واعتباره سنداً شرعياً يعتد به في إقرار الخلافة العباسية، بل وفي إقرار شرعية الحكومات المتقدمة عليها بحسب الترتيب الذي وردت فيه. والاحتجاج بالإجماع أيضاً في التشريع للأحكام المختلفة. وكذلك في اعتباره للشيعة ولكافة الحركات الخارجة عن إجماع «أهل السنة والجماعة» حركات تهدد الدولة الإسلامية في وحدتها. والماوردي يتميز عن عموم الأشاعرة السابقين عليه والمعاصرين له على السواء، لأن مساهمته الفكرية تعتبر في الوقت ذاته خدمة تركيبية للموقف الأشعري السياسي برمته، ومجاوزة لما انصرف إليه معاصروه الأشاعرة من جدل مع الشيعة إلى التشريع للأحكام التي تصبح نتائج ذلك الجدل مقدمات لها وبالتالي فإن هذا الانتقال في معالجة المسألة السياسية من الكلام إلى الفقه. إنْ مهد له الأشعري والباقلاني والبغدادي فقد تم عند الماوردي فعلاً على وجهه الكامل.

لقد أمكن للأمر أن يكون كذلك بالنسبة للماوردي لأن الرجل استطاع أن يتوفر على «مشروع سياسي» اجتمعت له كل العناصر الضرورية لتكوينه، حتى وإن كنا لا نجد في كتابته ذاتها تصريحاً قاطعاً بالمشروع أو حديثاً منظماً عنه. هذا المشروع السياسي الماوردي، على نحو ما حاولنا إظهاره في هذه الدراسة، يعني في خلاصته الأخيرة البديل العملي الذي يقدمه الفقيه الشافعي كجواب عن حالة السوء السياسي الذي عاصره. هو جواب عملي لأنه تشريع فقهي يرتبط في كل تفريعاته بوعي ذكي وحاضر وباستمرار بما تكون دولة الإسلام في حاجة إليه من سلطة واحدة قوية كضامنة ضرورية لوجود تلك الدولة أولاً ولاستمراريتها ثانياً.

تجعلنا دراسة الماوردي إذن أمام إمكانية التأمل في نموذج الفقيه وقد امتزج بالمفكر السياسي، أي الفقه وقد أصبح مسخراً من أجل خدمة الفكرة السياسية، بيد أن الانتباه إلى المسيرة العامة للتفكير السياسي في الإسلام جعلتنا ندرك بأن مسألة وحدة السلطة واستمرارية الدولة لم تكن إشكالية الفقيه الشافعي وحده وإنما كانت إشكالية الفكر السياسي الإسلامي أيّاً كانت الأشكال التعبيرية التي اتخذها. فسواء اتخذ التعبير شكلاً فلسفياً مباشراً، مثلما هو الشأن عند الفارابي مثلاً، أو أخذ صورة تاريخ يسعى فيه صاحبه إلى استخلاص عبرة من "تجارب الأمم" يستنير بها في فهم الحاضر وينشد من روائها الحكمة، كما هو الأمر عند ابن مسكويه، أو أتى في صورة نقد منهجي ينحي فيه صاحبه باللوم على المؤرخين، ويأخذ عليهم «الجهل بطبائع العمران»، فيما هو يحاول استقراء تلك الطبائع من تأمله للتاريخ الإسلامي، كما نجد الأمر عليه عند ابن خلدون، أيّاً كان ذلك التعبير الحافز : فإن الإشكالية الكبرى التي وجهت ذلك التعبير تكون واحدة.

هل استطاع المشروع السياسي الماوردي، عنوان تفكيره السياسي كله، أن يحقق الأهداف التي قام من أجلها ؟ وهل تعني استمراريته - الضمنية - في فكر ابن خلدون استمرارية فعلية لذلك التفكير ؟ وهل التفكير السياسي الماوردي أخيراً جواب عن الإشكالية التي طرحها الوجود السياسي في الإسلام، أو أنه فقط مجرد تبرير لذلك الوجود ؟

تلك أسئلة لا نمتلك القدرة في الإجابة عنها إلا بالرجوع، ثانية، إلى تاريخ الإسلام : ليس تاريخ الفترة الزمانية المحددة التي عاش وفكر وشرّع الفقيه الشافعي ما شرّعه لها من الأحكام، وإنما إلى التاريخ الإسلامي في كليته. أي ذلك الذي كان ظرف الماوردي التاريخي نتيجة لما سبقه من أحداث، وتمهيداً لما سينتهي إليه من نتائج جديدة.

إن قولنا في أحد الفصول السابقة بأن الصورة المميزة لذلك التاريخ، هي صورة البحث المستمر عن معنى الدولة في الإسلام، عن شكل التنظيم السياسي المناسب لما جاء الإسلام يدعو إليه من مثل أعلى، هو قول يعني أولاً أن ذلك الشكل المناسب كان يعني البحث عن الصيغة المناسبة للحكم في كل مرة تبين فيها الحكام أنهم مهددون في وجودهم، والحكام في الإسلام كانوا يكتشفون في كل مرة أن التهديد يحدق بهم من كل جانب، والنتيجة هي ما أشرنا إليه من كون «الصيغ المناسبة للحكم» كانت تتبدل باستمرار. وهو قول يعني أيضاً بأن المفكرين السياسيين، بمختلف الأشكال التعبيرية التي التجأوا إليها ؛ من كلام وفقه وحكمة، كانوا بالضرورة ممثلين لهذه الفئة أو تلك في ذلك الوجود السياسي المتصارع، فأي موقف وقفه هذا النوع من التفكير السياسي الذي يمثله أبو الحسن الماوردي ؟

ذلك ما نأمل لهذه الدراسة أن تكون قد ساهمت في الإجابة عنه.

ببليوغرافيا

- ابن أبي الربيع، أبو العباس أحمد محمد. - **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مخطوط في المكتبة الوطنية بباريس (ميكروفيلم في الخزانة الوطنية بالرباط).

- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن. - **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1966.

- الأشعري، أبو الحسن. - **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

- الأشعري، أبو الحسن. - **كتابة الإبانة**. ضمن : - **نصوص الفكر السياسي الإسلامي – الإمامة عند السنة**، ليوسف أيبش، دار الطليعة. بيروت، ط.1. 1966

- أيبش، يوسف. - **نصوص الفكر السياسي الإسلامي – الإمامة عند السنة**، دار الطليعة. بيروت، ط.1. 1966.

- الباقلاني، أبو بكر. - **كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة** ضمن : - **نصوص الفكر السياسي الإسلامي – الإمامة عند السنة**، ليوسف أيبش، دار الطليعة. بيروت، ط.1. 1966 .

- الباقلاني، أبو بكر محمد. – **كشف الأسرار وهتك الأستار** (في الرد على الباطنية).

- برنارد لويس. - **العرب في التاريخ**، ترجمة منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1960.

- البغدادي، عبد القاهر. - **أصول الدين**، مطبعة الدولة، إسطانبول، الطبعة الأولى، 1928.

- البغدادي، عبد القاهر. - **الفرق بين الفرق**، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

- التنوخي، أبو على المحسن بن علي (ت 384هـ). - **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، بيروت، دار صادر.
- التنوخي، أبو على المحسن بن علي (ت 384هـ). - **الفرج بعد الشدة**، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- الجابري، محمد عابد. - **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط.1، دار الثقافة، 1971.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن، - **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، حيدر آباد - الدكن - الهند، ط 1، 1358 هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد. - **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مطبعة محمد علي، القاهرة، 1964.
- حسن إبراهيم حسن. - **تاريخ الإسلام السياسي**، (ثلاثة أجزاء)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962.
- حسن إبراهيم حسن. - **النظم الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1959.
- الخانجي، عبد العزيز أمين. - **في أسرار الحكمة المشرقية**، مطبعة دار العصور. ط 1. 1929.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. - **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الكتاب، بيروت، 1959.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد. - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبته العيان**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1968 (7 ج).
- دكسن، عبد الأمير. - **الخلافة الأموية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1973.

- الدوري، عبد العزيز. - **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1969.
- الدوري، عبد العزيز. - **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، دار المشرق، بيروت، 1974.
- الزركلي، خير الدين. – **الأعلام، (قاموس تراجم)**، مطبعة كونستانسو، ط2. 1379 هـ.
- السبكي، تاج الدين. – **طبقات الشافعية**، المطبعة الحسنية المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة.
- سرور، محمد جمال الدين. - **تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الهجري الخامس**، دار الفكر العربي، القاهرة.
- صبحي الصالح. – **النظم الإسلامية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
- الصفدي، صلاح الدين. **الوافي بالوفيات**. – تحقيق إميل عمار، المطبعة الوطنية، باريز 1912.
- ابن طباطبا. – **الفخري في الآداب السلطانية**، دار صادر، بيروت، 1960.
- ابن قتيبة الدينوري. – **الإمامة والسياسة**، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (القاضي). - **كتاب الخراج**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1392.
- عبد الرازق، مصطفى. – **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** – القاهرة، 1959.
- الغزالي، أبو حامد. – **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

- الغزالي، أبو حامد. - **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، 1967.

- الماوردي، أبو الحسن. - **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1909.

- الماوردي، أبو الحسن. - **نصيحة الملوك**. (مخطوطة). اعتمدنا نسخة الميكروفيلم في الخزانة الوطنية بالرباط، قسم الوثائق (ميكروفيلم 1427).

- الماوردي، أبو الحسن. - **سياسة الملك في السياسة**.

- الماوردي، أبو الحسن. - **أدب الوزير**، مكتبة الخانجي، دار العصور، القاهرة، 1929.

- الماوردي، أبو الحسن. - **كتاب الوزارة**، تحقيق محمد سليمان داوود وفؤاد عبد المنعم أحمد، دار الجامعات العصرية، الإسكندرية، 1976.

- الماوردي، أبو الحسن. - **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى القفا، القاهرة، 1955.

- محمود، حسن أحمد وأحمد إبراهيم الشريف. - **العالم الإسلامي في العصر العباسي**، دار الفكر العربي، القاهرة.

- المراغي، الشيخ مصطفى. - **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، ط.2. بيروت 1974.

- مشتاق، طالب حازم. - **الماوردي : نظريته السياسية في ضوء بيئته التاريخية**، المطبعة العربية، بغداد، 1970.

- ميتز، آدم. - **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967.

- هاملتون جب. - **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، 1974.

- Arkoun, Mohamed, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV-Xe siècle, éditions Vrin, Paris, 1970.

- Arkoun, Mohamed, Essais sur la pensée islamique, éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1973.

- Arkoun, Mohamed, L'Ethique musulmane d'après Mawardi, éditions Geuthner, Paris, 1964.

- Cahen, Claude, «L'évolution de l'Iqtâ du IXème au XIIème siècles», les Annales de E.S.C, Paris, 1953.

- Collectif, L'Elaboration de l'islam (Colloque de Strasbourg, 1959), Presse Universitaire de France, Paris, 1961.

- Gardet, Louis, L'islam, religion et communauté, (collection Foi vivante), Paris, 1970.

- Laoust, Henri, La politique de Gazali, Librairie Geuthner, Paris, 1970.

- Laoust, Henri, La pensée et l'action politiques d'Al-Mawardi, Librairie Geuthner, Paris, 1968.

- Laoust, Henri, Le Hanbalisme sous le Califat de Bagdad, Librairie Geuthner, Paris, 1959.

- Sourdel, Dominique, La politique religieuse du Calife abbasside Al-Mamoun, Librairie Geuthner, Paris, 1963.

- Mantran, Robert, L'expansion Musulmane. Paris, PUF, 1969.

الفهرس

للمؤلف :

- **الإيديولوجيا والحداثة : قراءات في الفكر العربي المعاصر.** - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1978.

- **الخطاب الأشعري : دراسة في العقل العربي الإسلامي.** - الطبعة الأولى - دار الاجتهاد، 1991، بيروت : الطبعة الثانية، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2010.

- **أوروبا في مرآة الرحلة - صورة الآخر في آداب الرحلة المغربية المعاصرة.** - منشورات كلية الآداب، الرباط، 1995.

- **الوطنية والتحديثية في المغرب.** - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

- **الاجتهاد والتحديث - دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب.** - طبعة ثانية - دار الأمان، الرباط، 2001.

- **16 ماي 203 - الواقعة والدرس.** - منشورات الزمن، الرباط، 2006.

- **أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه.** - دار رؤية، القاهرة، 2008.

- **عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** - (بالاشتراك مع السيد ولد أباه) دار الفكر، دمشق، 2006.

- **شروط المصالحة مع السياسة في المغرب.** - منشورات الزمن، الرباط، 2006.

- **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر (محمد بن الحسن الحجوي/ دراسة ونصوص).** - منشورات دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

- **قول في الحوار والتجديد، المسلمون والمستقبل.**- دار رؤية، القاهرة، 2009.

- **خطاب الشرعية السياسة في الإسلام السني.** - دار رؤية، بيروت، 2009.

- **مسك الليل** (رواية). دار رؤية، القاهرة، 2010.


مطبعة ومكتبة الأمنية ش م م
IMPRIMERIE LIBRAIRIE OMNIA s.a.r.l
8، زنقه مولاي رشيد – حسان - الرباط
الهاتف : 39 48 72 37 05 / الفاكس 37 04 20 37 05
البريد الالكتروني : impoumnia@yahoo.fr